

School of Theology at Claremont



1001 1318211

BONKAMP

ZUR EVANGELIENFRAGE

BS
24 09
B6

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek

von

Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

ZUR
EVANGELIENFRAGE.

UNTERSUCHUNGEN

VON

DR. THEOL. BERNH. BONKAMP,
GEISTL. OBERLEHRER.

MÜNSTER i. W.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

1909.

BS
2409
B6

ZUR
"

EVANGELIENFRAGE.

UNTERSUCHUNGEN

VON

DR. THEOL. BERNH. BONKAMP,
GEISTL. OBERLEHRER.

MÜNSTER i. W.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

1909.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 12. Martii 1909.

F. de Hartmann,
Vic. Eppi Genlis.

No. 1980.

Vorwort.

Die gegenwärtige Schrift ist trotz ihres bescheidenen Umfanges ein Ergebnis vieljähriger Studien. Sie reicht in ihren Anfängen bis in das Jahr 1896 zurück. Im Jahre 1899 wurde sie von der Hochwürdigen Theologischen Fakultät zu Tübingen in ihrer damaligen Gestalt als Inauguraldissertation angenommen.

Es kam mir ursprünglich nur darauf an, über den Verlauf der öffentlichen Lehrtätigkeit des Heilandes zu sicheren Erkenntnissen zu gelangen. Zu diesem Zwecke mußten die Abweichungen, die sich in dem Zusammenhange der Evangelien vorfinden, nach allen Seiten genau untersucht werden. Es mußte geprüft werden, wo wir die ältesten Verbindungen anzunehmen haben, und was den jüngeren Schriftsteller veranlaßt hat, eine Änderung vorzunehmen. Dadurch wurde die Arbeit fast ohne mein Zutun zu dem, was sie jetzt in erster Linie sein soll: zu einer Untersuchung über die Abhängigkeitsverhältnisse bei den Synoptikern.

Hieraus erklärt sich der Weg, den ich eingeschlagen habe, und vor allem auch mein Verhalten der vorhandenen Literatur gegenüber. Die bisherige Forschung bewegte sich vorwiegend in andern Bahnen. P. Wernle widmet den Abweichungen, die in der Anordnung des ersten und zweiten Evangeliums hervortreten, in einem Werke von sechzehn Bogen (Die synoptische Frage. Freib. i. B., Leipz. u. Tüb. 1899) alles in allem drei volle Seiten (S. 127—130).

Am nächsten berührt sich das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung, soweit es sich um das Lukasevangelium handelt, mit den Auffassungen von P. Feine (Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas. Gotha 1891). Wenn Feine die Logienhypothese aufgegeben hätte, würde die Übereinstimmung nahezu vollständig sein. Das verdient um so mehr hervorgehoben zu werden, als er ebenfalls von wesentlich andern Gesichtspunkten

ausgeht. Seine Schrift ist mir erst bekannt geworden, als die Grundgedanken des betreffenden Abschnittes schon zu Papier gebracht waren (i. J. 1898). Bei der Behandlung des Markusevangeliums konnte ich mich zur Stütze meiner Darlegungen auf das älteste Zeugnis der Tradition berufen.

In dem Abschnitte, der sich in engerem Sinne mit der Chronologie der Synoptiker beschäftigt, bin ich auf die Angaben der Tradition im einzelnen nicht eingegangen. Ich glaube, daß dieses in den Arbeiten von Nagl, Zellinger und Homanner schon ausreichend geschehen ist. Das Ergebnis ihrer Untersuchungen sollte jeden zum Nachdenken stimmen. Obwohl z. B. Homanner einer dreijährigen Lehrtätigkeit das Wort redet, muß er von der Theorie einer einjährigen Wirksamkeit gestehen: „Es kann nämlich nicht geleugnet werden, daß die ältesten und am sichersten verbürgten Angaben über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit sie aufzuweisen hat, wie ihr auch die weitaus größere Zahl der Väter huldigte, so daß sie von Prosper nicht mit Unrecht die *traditio usitatio* genannt wurde“ (Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu S. 53). Sollten die betreffenden Väter sämtlich im Irrtume gewesen sein? Oder müssen wir uns ihnen anschließen? Diese Frage läßt sich m. E. nur aus der Bibel beantworten. Ob es mir gelungen ist, sie der Lösung näherzubringen, will ich dem Urteile des Lesers überlassen.

Zum Schluß möge es mir gestattet sein, dem hochverehrten Herrn Professor Dr. Belser, der die Untersuchungen seit dem Jahre 1897 mit liebevollstem Interesse begleitet und wiederholt im einzelnen nachgeprüft hat, bei dieser Gelegenheit auch öffentlich meinen innigsten Dank auszusprechen. Seine Ratschläge sind mir immer besonders wertvoll gewesen.

Gaesdonck (Post Goch), den 3. Oktober 1908.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
I. Die älteste Nachricht über den Ursprung des Matthäusevangeliums .	1
II. Matthäus und Lukas	4
III. Die Stellung des Markusevangeliums	56
IV. Zur Chronologie der Synoptiker	69

ZUR EVANGELIENFRAGE.

I.

Die älteste Nachricht über den Ursprung des Matthäusevangeliums.

Der Apostelschüler Papias von Hierapolis bemerkte nach der Angabe des Eusebius in seiner *Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμηνεύσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* ¹⁾).

Man hat diese Worte bis in die Neuzeit hinein stets auf das jetzige Evangelium bezogen. Erst im Jahre 1832 trat Schleiermacher mit einer andern Auffassung hervor. *Λόγια*, so führt er aus, bedeutet nur Sprüche. Diese Bezeichnung ist aber für den Inhalt des Evangeliums nicht zutreffend, da wir dort auch eine Fülle von erzählenden Texten vorfinden. Darum muß Papias an eine wesentlich kürzere Schrift gedacht haben, in der die Taten des Heilandes noch keine Berücksichtigung fanden. Es war noch kein vollständiges Evangelium, sondern bloß eine Spruchsammlung. Die erzählenden Abschnitte, denen wir in der kanonischen Darstellung begegnen, sind später in den Redestoff hineingeschaltet ²⁾).

Ist diese Deutung berechtigt? Um hierüber ein sicheres Urtheil abzugeben, müßte man genau den Zusammenhang kennen, aus dem der Wortlaut des Fragmentes genommen ist.

Es folgt bei Eusebius unmittelbar auf die Ausführung desselben Verfassers über den Ursprung des Markusevangeliums: *Μάρκος μὲν ἐρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ προαχθέντα· οὔτε γάρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφη, Πέτρῳ· ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγιον, ὥστε οὐδὲν ἡμαρτιν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνη-*

¹⁾ H. E. (ed. Schwartz) III 39, 16.

²⁾ Theol. Stud. u. Krit. 1832 S. 735 ff.

μόνευσεν. ἐνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς ¹⁾). Das Markusevangelium wird hier an erster Stelle behandelt, obwohl sich zur Zeit des Eusebius die jetzige Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften schon längst eingebürgert hatte. Das erklärt sich am einfachsten, wenn wir die Anordnung auf Papias zurückführen.

Hierzu nötigt auch eine Bemerkung in dem Prologe, den der Apostelschüler seinem Werke voraufsandte. Er legte nach seiner Angabe besondern Wert auf die Aussagen der *πρεσβύτεροι*, unter denen er in erster Linie die ehemaligen Jünger und Begleiter des Heilandes verstand. Wenn er darum jemanden antraf, der mit diesen noch verkehrt hatte, erkundigte er sich sorgfältig nach ihren Mitteilungen, *τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν* ²⁾). In diesem Satze werden uns sieben Apostel vorgeführt, und zwar in einer Aufeinanderfolge, die wegen ihrer eigenartigen Berührung mit dem Johannesevangelium von vornherein unsere Beachtung verdient. Andreas, Petrus und Philippus sind in derselben Ordnung aufgeführt, in der sie nach dem vierten Evangelium berufen wurden. In den drei synoptischen Evangelien wird Petrus an der betreffenden Stelle zuerst genannt und die Berufung des Philippus ganz übergangen. Dann begegnet uns Thomas, der ebenfalls bei Johannes besonders hervortritt. 11, 16 will er mit seinem Lehrmeister in den Tod gehen, 14, 5 weiß er nicht, wohin er dem Heilande folgen soll, 20, 24 ff. überzeugt er sich von der Auferstehung des Herrn, 21, 2 treffen wir ihn am See Genezareth. Bei den Synoptikern wird er nur im Apostelverzeichnis erwähnt. Hieran schließt sich das Brüderpaar, zu dem der Verfasser des Evangeliums gehört. Der Name Johannes führte dann auf den zweiten Apostel, der ein Evangelium geschrieben hatte. So erhielt Matthäus im Prologe seinen Platz an letzter Stelle. Nun wird das Markusevangelium in dem obigen Fragmente mit besonderem Nachdruck auf Petrus zurückgeführt. Wenn Papias den Petrus im Prologe nach einem bestimmten Gesichtspunkte vor Matthäus erwähnt, müssen wir ein Gleiches auch für die Ausführung erwarten. Da Philippus, Thomas und Jakobus kein Evangelium hinterlassen haben, fehlt in der Mitte zwischen den

¹⁾ III 39, 15.

²⁾ Euseb., H. E. III 39, 4.

beiden Fragmenten wahrscheinlich nur eine Bemerkung über den Ursprung des Johannesevangeliums.

Eine derartige Notiz ist bei Papias nach einer glaubwürdigen Aufzeichnung tatsächlich vorhanden gewesen. In einer lateinischen Evangelienhandschrift aus dem neunten Jahrhundert hat sich ein *Argumentum secundum Johannem* erhalten, das mit den Worten beginnt: *Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus Johannis carus, in exotericis id est in extremis quinque libris retulit* ¹⁾. Für sich allein betrachtet, muß diese Nachricht auf den ersten Blick einiges Befremden erregen. Man hat sie geradezu als sinnlos bezeichnet, da von einer literarischen Betätigung nach dem Tode natürlich überhaupt keine Rede sein kann. Es wäre zwar nicht unmöglich, zwischen der Niederschrift und der späteren Veröffentlichung des Evangeliums zu unterscheiden, aber ein solcher Gegensatz ist bei Papias kaum vorauszusetzen. Für ihn kam es lediglich darauf an, den apostolischen Ursprung seiner Berichte nachzuweisen. Er stellt das Johannesevangelium offenbar einer anderen Schrift gegenüber, die erst nach dem Tode des betreffenden Apostels entstanden ist. Das kann nur das Markusevangelium gewesen sein. Was Petrus erzählte, ist der Nachwelt von seinem ehemaligen Begleiter überliefert worden, das Johannesevangelium wurde noch zu Lebzeiten des Apostels von ihm selbst veröffentlicht. Die Texte gehören also wirklich zusammen. Wir haben es nicht mit gelegentlichen Einzelbemerkungen, sondern mit Angaben aus demselben Abschnitte zu tun.

Dieser Umstand ist für das Verständnis der Worte *τὰ λόγια* von entscheidender Bedeutung. Papias bezeichnet im Anfange der ganzen Darstellung den Inhalt des zweiten Evangeliums recht vollständig und genau mit den Worten *τὰ ἐπὶ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ προαχθέντα*. Dann drückt er sich naturgemäß in der folgenden Begründung schon wesentlich kürzer aus: *οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων*. An der Stelle, wo er sich mit dem ersten Evangelium beschäftigt, sagt er nur noch *τὰ λόγια*. Er greift also mit dieser Bezeichnung lediglich auf den Ausdruck an der Spitze zurück.

¹⁾ Funk, *Patres apostolici*, ed. II. vol. I. p. 373.

II.

Matthäus und Lukas.

Man glaubte mit Hilfe der fraglichen Logiensammlung besonders die Abweichungen in der Gliederung der synoptischen Evangelien erklären zu können. Die Reden, denen wir bei Matthäus begegnen, sind größtenteils auch bei Lukas vorhanden, nur erscheinen sie dort gewöhnlich in einem andern Zusammenhange. Das wäre kaum zu begreifen, wenn Lukas das Matthäusevangelium in seiner jetzigen Gestalt benutzt hätte.

Er würde sich auch mit einer Wiedergabe der Reden sicher nicht begnügt haben. Wenigstens hat er sich dem Markusevangelium gegenüber derartige Beschränkungen nicht auferlegt.

Markus 1, 21—39	=	Lukas 4, 31—44
„ 1, 40—3, 6	=	„ 5, 12—6, 11
„ 3, 7—12	=	„ 6, 17—19
„ 3, 13—19	=	„ 6, 12—16
„ 3, 31—35	=	„ 8, 19—21
„ 4, 1—25	=	„ 8, 4—18
„ 4, 35—5, 43	=	„ 8, 22—56
„ 6, 7—16	=	„ 9, 1—9
„ 6, 30—44	=	„ 9, 10—17
„ 8, 27—9, 40	=	„ 9, 18—50
„ 10, 13—34	=	„ 18, 15—34
„ 10, 46—52	=	„ 18, 35—43
„ 11, 1—8	=	„ 19, 29—36
„ 11, 18	=	„ 19, 47 b. 48
„ 11, 27—12, 27	=	„ 20, 1—38
„ 12, 32 a. 34 b	=	„ 20, 39—40
„ 12, 35—13, 13	=	„ 20, 41—21, 17
„ 13, 28—31	=	„ 21, 29—33
„ 14, 1—2	=	„ 22, 1—2
„ 14, 10—16	=	„ 22, 3—13
„ 14, 66—72	=	„ 22, 55—62.

Wie man sieht, erstrecken sich hier die Entlehnungen über den Inhalt des ganzen Evangeliums. Wo etwas übergangen ist, kann man in der Regel sofort den Grund dafür angeben. Mark. 1, 16—20 ist im dritten Evangelium durch den Abschnitt 5, 1—11

ersetzt, Mark. 3, 22 ff. fällt inhaltlich mit Luk. 11, 14 ff. zusammen, Mark. 4, 30—31 deckt sich mit Luk. 13, 18—19, Mark. 6, 1—6 = Luk. 4, 16—30, Mark. 6, 17 ff. = Luk. 3, 19—20. Von der ersten Brotvermehrung ging der Verfasser gleich auf die Ereignisse nach dem zweiten Speisewunder über. Mark. 10, 42—44 = Luk. 22, 25—27. Der Abschnitt Mark. 12, 28—34 ist größtenteils übergegangen, weil die dort vorkommenden Stellen aus dem Alten Testamente schon in dem Texte 10, 25 ff. verwertet waren. Mark. 14, 3 ff. wurde mit Rücksicht auf den Abschnitt 7, 36 ff. ausgeschaltet.

Dabei treten uns die Berichte fast immer in derselben Aufeinanderfolge entgegen. Die kleinen Abweichungen, denen man begegnet, erklären sich zum Teil aus der Verbindung mit den übrigen Texten. So behandelt der Schriftsteller 6, 12 ff. in dem Abschnitte vor der Bergpredigt zuerst die Wahl der Apostel, obwohl in der Markusparallele zunächst der Andrang des Volkes geschildert wird. Mit dieser Änderung ergab sich für die Bergpredigt im wesentlichen derselbe Zusammenhang, den wir bei Matthäus vorfinden. Matth. 4, 18—22 wird die Berufung der Jünger erzählt. Daran schließt sich V. 23—25 eine Schilderung der öffentlichen Wirksamkeit. Jesus ging von Ort zu Ort, predigte in den Synagogen und heilte die Kranken, zahlreiche Volksmengen begleiteten ihn. Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους, heißt es dann weiter, ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος· καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς κτλ. Dieser Zusammenhang ist dem Verfasser des Lukasevangeliums offenbar in irgend einer Form bekannt gewesen. Er hat den Gedankengang beibehalten und die betreffenden Texte dementsprechend miteinander verbunden. Berufung und Apostelwahl konnten wegen ihrer Ähnlichkeit leicht miteinander vertauscht werden.

Wenn wir also die Einschaltungen sämtlich wieder beseitigen und dadurch die Markustexte der Reihe nach aneinanderrücken, erhalten wir im großen und ganzen einen Abriss des zweiten kanonischen Evangeliums. Bei den Texten, die man aus dem Matthäusevangelium herleiten möchte, ist eine derartige Zusammenstellung unmöglich.

Die Übereinstimmungen sind aber in Wirklichkeit oft größer, als man bei flüchtiger Beobachtung vermuten sollte. Das zeigt sich schon gleich in den ersten Kapiteln. Matth. 4, 1—11 = Luk. 4, 1—13, Matth. 4, 12 = Luk. 4, 14. Dann wird in beiden Evangelien die Übersiedelung von Nazareth nach Kapharnaum be-

handelt, Matth. 4, 13 ff. in einem einzigen Satze für sich allein, Luk. 4, 16 ff. in Verbindung mit der erfolglosen Predigt zu Nazareth. Hieran schließt sich im ersten Evangelium sofort die Berufung der Jünger. Bei Lukas folgt dagegen 4, 31—44 zunächst ein Stück aus dem Markusevangelium. Wenn wir diesen Text wieder zur Seite schieben, tritt uns dort derselbe Zusammenhang entgegen. Auch die Bergpredigt ist lediglich durch die Einschaltungen aus dem zweiten Evangelium so weit hinausgeschoben. Lukas zeigt durch die Verbindung des Textes mit der Apostelwahl, daß ihm der Anschluß an die Jüngerberufung nicht unbekannt gewesen ist. Sobald wir nun die Texte 5, 12—6; 19 = Mark. 1, 40—3, 19 aus dem jetzigen Evangelium entfernen, ist dieser Zusammenhang wieder hergestellt. Nach der Bergpredigt fand zu Kapharnaum die Heilung des gichtbrüchigen Knechtes statt. Hierin stimmen die beiden Evangelien ebenfalls miteinander überein; Luk. 7, 1—10 = Matth. 8, 5—13. Es enthüllt sich hier also zu dem Abschnitte Matth. 4, 1—8, 13 eine vollständige Parallelquelle, die den behandelten Stoff ganz in derselben Gliederung darbot.

Da kommen wir mit einer einfachen Spruchsammlung nicht zum Ziele. Lukas hat in den genannten Kapiteln aus einer Vorlage geschöpft, die das Gespräch mit dem Satan und die Bergpredigt schon in demselben Zusammenhange mitteilte, wie es im jetzigen Matthäusevangelium geschieht. Diese Gliederung ist nur durch die Entlehnungen aus dem Markusevangelium unterbrochen.

Die einzige Verschiedenheit, die vielleicht einiges Befremden erregen könnte, liegt in dem abweichenden Bericht über die Umsiedelung nach Kapharnaum. Bei Matthäus kommt das Auftreten in der Synagoge zu Nazareth erst in dem Abschnitte 13; 53 ff. zur Sprache. Es fragt sich deshalb, welche Darstellung historisch als richtig zu bezeichnen ist. Die Antwort kann in diesem Falle nicht zweifelhaft sein. Als die Nazarener über den Vortrag des Heilandes ihr Mißfallen ausdrückten, verließ er sie mit den Worten: *Ὁὐκ ἔστιν προφήτης ἄμιος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*. Damit hebt er deutlich genug hervor, daß er anderswo schon mit größerem Erfolge tätig gewesen war. Bei Lukas wird uns sogar ein solcher Ort ausdrücklich mit Namen genannt, und zwar ist es gerade dieselbe Stadt, in der er sich nach dem ersten und zweiten Evangelium bereits niedergelassen hatte. *Ὅσα ἠκούσαμεν γέγονε εἰς τὴν Καφαρναούμ, ποιήσον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου*.

Die Übersiedelung muß also damals wirklich schon stattgefunden haben. Es lag aber außerordentlich nahe, die beiden Ereignisse miteinander in Verbindung zu bringen. Man verlegte das Auftreten zu Nazareth in den Anfang und betrachtete die Umsiedelung als eine natürliche Folge dieser Begebenheit. Das ist in der Quelle des Lukasevangeliums bereits geschehen. Bei Matthäus dagegen hat sich der Zusammenhang noch in seiner ältesten Form erhalten.

Dasselbe Verhältnis läßt sich beim Wortlaute der Bergpredigt nachweisen. Als die beiden Johannesjünger zum Heilande kamen und ihn nach seiner messianischen Sendung befragten, gab er ihnen zur Antwort: Πορευθέντες ἀπαγγέilate Ἰωάννη ὃ ἀκούετε καὶ βλέπετε· τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. Er berief sich damit auf die Weissagungen der Propheten, und zwar in erster Linie auf Is. 61, 1 ff.: Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, ὃν εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν, κηρῦξαι αἰχμαλώτοις ἄφεσιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, καλέσαι ἐνιαντὸν κυρίου δεκτὸν καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως, παρακαλέσαι πάντα τοὺς πενθοῦντας, δοθῆναι τοῖς πενθοῦσιν Σιών αὐτοῖς δόξαν ἀντὶ σποδοῦ, ἄλιμμα εὐφροσύνης τοῖς πενθοῦσι, καταστολὴν δόξης ἀντὶ πνεύματος ἀκηδίας. Das ist auffallenderweise dieselbe Stelle, die er in der Synagoge zu Nazareth vorlas. Sie muß also für seine Wirksamkeit von hervorragender Bedeutung gewesen sein. Den Armen wird eine frohe Nachricht gebracht. Als Gegenstand der freudigen Botschaft kommt nach anderen Texten nur das Reich Gottes in Frage. So heißt es z. B. Matth. 4, 23: Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρῦσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας, Matth. 24, 14: Καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ, Luk. 4, 43: Καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαι με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, Luk. 8, 1: Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρῦσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, und Luk. 16, 16: Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται. Nun beginnt die Bergpredigt in beiden Evangelien mit einer Seligpreisung der πτωχοί, denen das Himmelreich in Aussicht gestellt wird. Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, lesen wir bei Matthäus, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, und in ähnlicher Form heißt es bei Lukas: Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασι-

λείει τοῦ θεοῦ. Wir haben es hier nach dem Gesagten offenbar mit einer beabsichtigten Anwendung der Prophetenstelle zu tun. Der Heiland wendet sich an die Armen und bringt ihnen die frohe Botschaft, daß ihnen die Freuden des Himmelreiches bevorstehen. Das wird uns im ersten Evangelium auch durch die Fortsetzung bestätigt. Die zweite Seligkeit gibt sich nämlich sofort als eine Anlehnung an die Worte παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας zu erkennen. Durch diese Beziehung zu derselben Stelle des Alten Testamentes sind die beiden Makarismen innerlich miteinander verbunden. Sie müssen also vom Heilande wirklich so vorgetragen sein. Bei Lukas werden nach den πτωχοί zunächst die πεινῶντες genannt; die Trauernden kommen erst an dritter Stelle, und zwar nicht als πενθοῦντες, denen Trost verheißen wird, sondern als Weinende, die lachen sollen. Μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε. Hier kann von einer Übereinstimmung mit den Worten des Propheten gar keine Rede mehr sein. Der Verfasser hat den alttestamentlichen Text offenbar schon ganz aus dem Auge verloren. Er hat die Hungernden hinaufgerückt, weil πτωχοί und πεινῶντες begrifflich zusammengehören. Dann hat er für πενθοῦντες einen andern Ausdruck gesetzt, der bei Isaias in dem betreffenden Abschnitte nirgendwo vorkommt. Für παρακαλεῖσθαι gebraucht er das diesem Ausdruck besser entsprechende Verbum γελᾶν. Auch die äußere Formulierung der Gedanken steht dem Texte des Alten Testamentes bei Matthäus wesentlich näher. Der Heiland spricht hier in der dritten Person von den Armen und Trauernden überhaupt; bei Lukas wendet er in der zweiten Person die einzelnen Wahrheiten jedesmal auf seine Zuhörer an. Matthäus gebraucht diese Form erst am Schluß: Μακάριοι ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἰπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ. χαίrete καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Von hier aus wurde sie dann später auch auf die vorhergehenden Sätze übertragen.

An die Bergpredigt schließt sich bei Matthäus zunächst der Bericht über die Heilung des Aussätzigen. Da Lukas diese Begebenheit 5, 12 ff. schon nach dem Markusevangelium erzählt hatte, durfte der Gegenstand natürlich nicht noch einmal behandelt werden. Es wird sich deshalb niemals entscheiden lassen, ob der Abschnitt in der bewußten Quelle vorhanden war oder nicht.

Die Parallelen zu Matth. 8, 14—17 und zu den Texten 8, 23—9, 26 sind ebenfalls aus dem Markusevangelium genommen.

8, 14 ff. = Luk. 4, 38—41; 8, 23—34 = Luk. 8, 23—37; 9, 1—8 = Luk. 5, 17—26; 9, 9—17 = Luk. 5, 27—38; 9, 18—26 = Luk. 8, 41—56.

In dem Abschnitte 9, 1 ff. treten aber auch merkwürdige Übereinstimmungen mit dem Texte Luk. 7, 11—16 zu Tage. Bei Matthäus bringt man auf einer Bahre einen Gichtbrüchigen zum Heilande, im Lukasevangelium trägt man einen Toten zur Stadt hinaus. Wir würden auf dieses Zusammentreffen keinen Wert legen, wenn nicht ein zweiter Punkt hinzukäme. Der Matthäusbericht schließt mit den Worten: Ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις, bei Lukas heißt es am Schluß: Ἔλαβεν δὲ φόβος πάντας, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες οὗ προφήτης μέγας ἡγήσθη ἐν ἡμῖν, καὶ οὗ ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. Eine derartige Bemerkung kommt in den beiden Evangelien sonst nirgendwo vor. Es müssen hier also jedenfalls nähere Beziehungen zugrunde liegen, die wir vielleicht im einzelnen nicht mehr genau ermitteln können. Die Heilung des Gichtbrüchigen scheint in der Quelle des Lukasevangeliums durch ein anderes Wunder verdrängt gewesen zu sein, das äußerlich fast in derselben Weise verlief.

Die Richtigkeit dieser Vermutung ergibt sich auch aus dem Zusammenhange. In dem vorhergehenden Abschnitte wird die Heilung des kranken Knechtes erzählt. Dieser war nach dem Parallelberichte des ersten Evangeliums ebenfalls gichtbrüchig. Wenn wir nun für die Totenerweckung die Heilung des andern Gichtbrüchigen wieder einsetzen, erhalten wir unmittelbar nacheinander zweimal dasselbe Wunder. Das hat man offenbar vermeiden wollen. Die jetzige Zusammenstellung ist also das Schlussergebnis einer längeren Entwicklung. Der Heiland hat nach dem Matthäusevangelium zweimal einen Gichtbrüchigen geheilt, zuerst den Knecht des Centurio und bei einer andern Gelegenheit den Kranken, den man auf einer Bahre trug. Diese beiden Ereignisse wurden dann wegen ihrer Ähnlichkeit später miteinander verbunden. Weil aber ein einziges Beispiel genügte, hat man schließlich den zweiten Fall durch die Auferweckung eines Verstorbenen ersetzt.

Die beiden Abschnitte sind also von Lukas zusammen aus derselben Quelle genommen. Sie folgten dort unmittelbar aufeinander. Zu Matth. 8, 14—34 waren in der betreffenden Schrift an dieser Stelle keine Paralleltexte vorhanden.

Dann lesen wir Matth. 9, 9 ff.: *Καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τῷ τελώνειον, Μαθθαῖον λεγόμενον, καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. Καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ, καὶ ἰδοὺ πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ ἐλθόντες συνέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. καὶ ἰδόντες οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν; ὁ δὲ ἀκούσας εἶπεν· οὐ χρειάν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες. πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν· οὐ γὰρ ἤλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς. Τότε προσέρχονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου λέγοντες· διὰ τί ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύομεν, οἱ δὲ μαθηταὶ σου οὐ νηστεύουσιν; καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος πενθεῖν ἐφ' ὅσον μετ' αὐτῶν ἐστὶν ὁ νυμφίος; ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύουσιν. Auch bei Lukas kommen im folgenden Texte Johannesjünger zum Heilande, und zwar sind es daselbst die beiden Abgesandten, die der Täufer ihm zuschickte. Nachdem Jesus ihre Frage durch den Hinweis auf seine Tätigkeit ausreichend beantwortet hatte, wandte er sich in längerer Rede an das Volk, um den Vorläufer zu rechtfertigen und das ablehnende Verhalten der Schriftgelehrten und Pharisäer öffentlich als unbegründet und töricht zu kennzeichnen. Er vergleicht sie mit eigensinnigen Kindern, die nicht tanzen und nicht weinen wollen. Darauf nimmt er in der Begründung ebenfalls auf das Gastmahl Bezug. *Ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς μὴ ἐσθίων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον, καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει. ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἶνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν.* Dieser Abschnitt deckt sich fast Wort für Wort mit der Parallele Matth. 11, 2 ff. Bei Matthäus kommt derselbe Vorgang also zweimal zur Sprache, das erste Mal in dem Texte 9, 9 ff., das zweite Mal in der Rede, die durch das Eintreffen der Abgesandten veranlaßt wurde. Ihre Gegenwart scheint den Heiland wieder an die frühere Begebenheit erinnert zu haben. In der Quelle des Lukasevangeliums ist der zweite Text an den Platz des ersten Berichtes getreten. Damit wiederholt sich hier auffallenderweise dieselbe Erscheinung, die wir bei dem Abschnitte Luk. 4, 16 ff. = Matth. 13, 53 ff. beobachtet haben.*

Bei Matthäus sind die Bemerkungen an der zweiten Stelle für jeden Leser ohne weiteres verständlich, in dem andern Werke

fehlte dagegen nach der Unterdrückung des erzählenden Textes die geschichtliche Grundlage. Von einer Teilnahme des Heilandes an festlichen Mahlzeiten und von einem nähern Verkehr mit öffentlichen Sündern war bis dahin noch gar keine Rede gewesen. Das wird in dem Abschnitte Luk. 7, 36—50 nachgeholt.

Hierauf heißt es 8, 1—3: *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδενεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ, καὶ γυναῖκες τινες αἱ ἦσαν τεθεραπευμέναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν, Μαρία ἡ καλουμένη Μαγδαληνή, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἐπὶ ἐξεληλύθει, καὶ Ἰωάννα γυνὴ Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρώδου καὶ Σουσάννα καὶ ἕτεραι πολλαί, αἵτινες διηκόνουν αὐτοῖς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς.* Die Worte *διώδενεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* sind parallel zu Matth. 9, 35: *Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.* Dann ist die Fortsetzung allerdings verschieden. Sie leitet in ersten Evangelium auf die Aussendung der Apostel über. *Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους,* schreibt der Verfasser, *ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι καὶ ἐριμμένοι ὥσει πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα. τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι. δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ. Καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητάς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά, καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. Τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα· πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, κτλ.* Es kann aber unter diesen Umständen nicht auf Zufall beruhen, daß die Apostel auch in dem Texte des Lukasevangeliums ausdrücklich erwähnt werden. Ihre Namen sind anscheinend als bekannt vorausgesetzt. Dagegen werden die Frauen, die den Heiland begleiteten, zum Teil der Reihe nach aufgezählt. Matthäus gedenkt ihrer erst bei der Kreuzigung. Nachdem er in dem Abschnitte 27, 45—54 den Tod des Heilandes beschrieben, fügt er V. 55—56 hinzu: *Ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ· ἐν αἷς ἦν Μαρία ἡ Μαγδαληνή, καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσήφ μήτηρ, καὶ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου.*

Diese Verbindung mit der Leidensgeschichte lag in etwas anderer Form ursprünglich auch bei der Angabe des Lukasevangeliums vor. Die Stücke Luk. 8, 4—9, 50 sind aus dem Markusevangelium genommen. Wenn wir sie wieder entfernen, folgt auf 8, 3 sofort die Stelle 9, 51: Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ. Matthäus betont, daß die Frauen, die unter dem Kreuze standen, mit dem Heilande aus Galiläa gekommen waren, in dem andern Evangelium begann jetzt eine Beschreibung dieser Reise.

Luk. 9, 57—60 = Matth. 8, 19—22. Bei Matthäus werden die Anerbietungen mit der Fahrt zum Lande der Gerasener in Verbindung gebracht, in der Quelle des Lukasevangeliums bildete der Abschnitt die natürliche Fortsetzung der vorhergehenden Texte. Luk. 8, 1 ff. + 9, 51 ff. ist von den Aposteln und den dienenden Frauen die Rede gewesen, die den Heiland auf der Reise nach Jerusalem begleiteten. Hierauf werden in dem Abschnitte 9, 57 ff. einige Fälle mitgeteilt, in denen die betreffenden Personen sich nur unter gewissen Voraussetzungen zur Nachfolge bereit erklärten. Daran schließt sich 10, 1 ff. der Bericht über die Aussendung und Rückkehr der Jünger ¹⁾. Wir haben es also mit einer umfangreichen Gruppierung zu tun, die in der jetzigen Darstellung von den Entlehnungen aus dem Markusevangelium durchbrochen ist.

Καὶ ἰδοὺ, heißt es dann weiter, νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτὸν λέγων· διδάσκαλε, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. εἶπεν δὲ αὐτῷ· ὀρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποιεῖ καὶ ζήσῃ. ὁ δὲ θέλων δικαιῶσαι ἑαυτὸν εἶπεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν· καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον; ὑπολαβὼν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἄνθρωπος τις κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱερειχῶ, καὶ λησταῖς περιέπεσεν, κτλ. Der Wanderer ging von Jerusalem nach Jericho. Um diese Bemerkung richtig zu würdigen, dürfen wir nicht

¹⁾ Auf die Aussendung folgt merkwürdigerweise sofort eine Mitteilung über die Heimkehr. Die Aussendung und Rückkehr der Apostel sind im zweiten und dritten Evangelium getrennt behandelt. Daß dieses auch der Auffassung des ersten Evangelisten entspricht, darf man aus der Eingliederung des Abschnittes 11, 25 ff. schließen. Vgl. darüber u. a. P. Schanz, Ev. des h. Matth. S. 314.

übersehen, daß der Heiland bei der erwähnten Pilgerfahrt ebenfalls den Weg über Jericho nehmen mußte, und daß Jerusalem das Ziel seiner Reise war. Wir werden deshalb nicht fehlgehen, wenn wir zwischen der Parabel und dieser Reise mit den meisten Erklärern einen Zusammenhang annehmen. Jesus befand sich allem Anscheine nach schon in der dortigen Gegend, entweder in der Nähe von Jericho oder bereits in Jerusalem. Knabenbauer ¹⁾ und Fonck ²⁾ denken an Jericho, weil wir ihn im nächsten Abschnitt zu Bethanien antreffen. Dann würde man aber in der Parabel nicht *κατέβαινεν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Ἱερειχὼ*, sondern *ἀνέβαινεν ἀπὸ Ἱερειχὼ εἰς Ἱερουσαλὴμ* erwarten. Man pflegt die Stelle, wo man sich aufhält, in solchen Beispielen immer zuerst zu nennen ³⁾. Auch spricht das Verhalten des Schriftgelehrten eher für Jerusalem. Er trat an den Herrn heran, um ihn zu versuchen. Es handelt sich also wahrscheinlich um eine Nachstellung, die man dem Heilande bereitete. Solchen Verfolgungen war Jesus kurz vor seinem Tode besonders in der Hauptstadt ausgesetzt, wo seine Gegner sich zusammenschlossen und ihm durch verfängliche Fragen eine Äußerung zu entlocken suchten, die sich vielleicht als Anklage verwenden ließ. Matthäus berichtet darüber in den Abschnitten 22, 15–40. V. 16 ff. legen die Pharisäer und die mit ihnen verbündeten Herodianer dem Heilande zunächst die Frage vor, ob es erlaubt ist, dem Kaiser Steuer zu zahlen. Darauf treten die Sadducäer V. 23 ff. mit einem spitzfindigen Bedenken gegen die Auferstehung an ihn heran. V. 34 ff. machen die Pharisäer einen zweiten Versuch. *Ἀκούσαντες ὅτι ἐφίμωσεν τοὺς Σαδδουκαίους, συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό, καὶ ἐπηρώτησεν εἰς ἑξ αὐτῶν νομικὸς πειράζων αὐτόν· διδάσκαλε, ποία ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ; ὁ δὲ ἔφη αὐτῷ· ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου. αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολὴ. δευτέρα ὁμοία αὐτῇ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφηταί.* Dieser Text unterscheidet sich von der obigen Stelle des Lukasevangeliums nur in nebensächlichen Einzelheiten. In beiden

¹⁾ Evang. sec. Luc. p. 342.

²⁾ Die Parabeln des Herrn. 2. Aufl. S. 630.

³⁾ Um sich hierüber klar zu werden, braucht man nur einen Lehrer der Mathematik zu fragen, in welcher Form er seinen Schülern gewisse Bewegungsaufgaben darbietet. Der Ort, wo sich die Unterrichtsanstalt befindet, wird regelmäßig als Ausgangspunkt genommen.

Evangelien erscheint ein Gesetzeslehrer vor dem Herrn, um ihn zu versuchen. Bei Matthäus fragt er nach dem größten Gebote, bei Lukas erkundigt er sich, was er zu tun habe, um das ewige Leben zu erlangen. Die Antwort ist inhaltlich vollkommen gleich, nur wird sie bei Lukas nicht vom Heilande, sondern auf dessen Veranlassung von dem Gesetzeslehrer selbst gegeben und vom Heilande mit den Worten *ὁρθῶς ἀπεκρίθης* bestätigt. Wenn hinsichtlich des Zeitpunktes keine Verschiedenheit bestände, würde jeder die beiden Texte sofort auf denselben Vorgang beziehen. Dieser Unterschied fällt aber weg, sobald wir den Zusammenhang ins Auge fassen. Matthäus behandelt a. a. O. die Ereignisse nach dem feierlichen Einzuge in Jerusalem, in der Quelle des Lukasevangeliums hatte der Verfasser 9, 51 ff. ebenfalls schon über die letzte Reise berichtet.

Jesus befand sich im Tempel. Vgl. Matth. 21, 23 u. 24, 1. Nachdem er seine Gegner zum Schweigen gebracht hatte, begab er sich am Abende desselben Tages nach Bethanien. Dort finden wir ihn auch im folgenden Abschnitte des Lukasevangeliums. Er begegnet uns daselbst als Gast im Hause der Martha, die sich viel wegen der Bedienung zu schaffen macht, während ihre Schwester Maria seinem Vortrage lauscht. Eine derartige Übereinstimmung kann natürlich nicht auf Zufälligkeiten beruhen. Sie setzt entweder ein Abhängigkeitsverhältnis oder eine gemeinsame Tradition voraus.

Die Möglichkeit einer Entlehnung ist aber durch den abweichenden Inhalt der betreffenden Stücke von vornherein ausgeschlossen. Die Parabel vom barmherzigen Samaritan fehlt im ersten Evangelium, und statt der Salbung wird uns bei Lukas eine Begebenheit erzählt, die sich nicht bei Gelegenheit eines feierlichen Gastmahles, sondern in engem Familienkreise zutrug. Merkwürdig ist nur, daß die beiden Ereignisse in demselben Zusammenhange zur Sprache kommen. Das würde sich am leichtesten erklären, wenn wir in dem einen Berichte gewissermaßen einen Ersatz für den andern erblicken dürften. Ein solches Verhältnis scheint tatsächlich vorzuliegen, da von einer Salbung in der Quelle des dritten Evangeliums schon früher die Rede gewesen ist.

Man sollte nun erwarten, daß Bethanien bei Lukas gerade so gut wie bei Matthäus mit Namen genannt würde, aber der Verfasser hat diese Bezeichnung unterlassen. Er teilt uns nur

mit, daß der Vorgang in einem Dorfe stattfand. Sollte der Name seinem Gewährsmanne nicht bekannt gewesen sein? Das ist kaum anzunehmen. Oder hat der betreffende Schriftsteller ihn vielleicht bei seinen Lesern ohne weiteres als bekannt vorausgesetzt? Zu dieser Vermutung sind wir nach dem sonstigen Wortlaute des Textes ebenfalls nicht berechtigt. Das unbestimmte *γυνή δέ τις ὀνόματι Μάρθα* und die umständliche Bemerkung *καὶ τῇδε ἦν ἀδελφὴ καλουμένη Μαριάμ* sprechen deutlich genug für das Gegenteil. Luk. 7, 1 lesen wir *εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ*, und in dem Abschnitte 7, 11 ff. heißt es nach derselben Vorlage: *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἑξῆς ἐπορεύθη εἰς πόλιν καλουμένην Ναϊν*. Warum ist an der Stelle 10, 38 der Name des Ortes ausgelassen? Und wie kommt es, daß Jerusalem bei dem vorhergehenden Abschnitte bloß in der Parabel genannt wird?

Die Antwort ist nicht schwer. Nur müssen wir uns ganz in die Lage versetzen, in der sich der Schriftsteller nach seinem bisherigen Verhalten befand. Er hat in dem Texte Luk. 8, 1 ff., wie wir gesehen haben, mit den übrigen Begleitern des Heilandes auch schon die dienenden Frauen erwähnt, die dem Leser bei Matthäus erst in der Leidensgeschichte begegnen. Da dort besonders hervorgehoben wird, daß sie mit dem Herrn aus Galiläa gekommen waren, führten ihre Namen sofort auf diese Reise. 9, 52 ff. sind wir schon in Samaria. Damit ist also nicht nur ein größerer Zeitraum im Grunde ganz übergangen, sondern auch die Möglichkeit einer Rückkehr nach Galiläa durch den eigenartigen Charakter der Reise vollständig abgeschnitten. Hierbei kann der Verfasser natürlich nicht die Absicht gehabt haben, irgendwo eine Lücke zu lassen. Wir müssen vielmehr annehmen, daß ihm die Unregelmäßigkeit gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Er ist den Begebenheiten voraufgeeilt, ohne sie von der Darstellung ausschließen zu wollen. Sie konnten aber nach dem Gesagten nur noch in irgend einer Verbindung mit der genannten Reise behandelt werden. Das ist in der Tat geschehen. Obwohl wir Galiläa schon 9, 51 verlassen, wird der Einzug in Jerusalem erst 19, 28 ff. beschrieben. Alles, was dazwischenliegt, ist in die Form eines Reiseberichtes gekleidet. Wenn der Schriftsteller nun 10, 38 schon von Bethanien gesprochen hätte, wäre für das Folgende gar kein Platz mehr geblieben. Und zu Jerusalem durfte der Heiland vorher in einem erzählenden Texte noch viel weniger auftreten. In derselben Weise mußte der Verfasser sich für die

Fortsetzung manche Beschränkungen auferlegen. Ereignisse, die z. B. aus einem besondern Grunde nur am See Genesareth oder im Lande der Phönizier möglich waren, konnten infolge der Verschiebung nicht mehr berücksichtigt werden.

Der Abschnitt 11, 1—13 schließt sich inhaltlich unmittelbar an den vorhergehenden Hinweis auf das einzig Notwendige: *Μάρθα, Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάῃ περὶ πολλά, ἐνὸς δέ ἐστιν χρεῖα· Μαρία γὰρ τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο, ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς*. Bei Matthäus wird derselbe Gegenstand zum Teil in der Bergpredigt behandelt. V. 2—4 = Matth. 6, 9—13, V. 9—13 = Matth. 7, 7—11.

Im ersten Evangelium betont der Heiland am Ende dieser Darlegung, daß der himmlische Vater stets geneigt ist, den Bit tenden Gutes zu verleihen. *Εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν*. Dafür lesen wir Luk. 11, 13: *Εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν*. Die Erklärer sind darüber einig, daß Matthäus hier den genaueren Wortlaut bietet, aber man fragt sich zunächst vergebens, wie die andere Form entstanden sein kann. Aus dem Vorhergehenden läßt sie sich nicht herleiten, da in dem ganzen Texte nirgendwo vom heiligen Geiste die Rede gewesen ist. Sie wird also wohl mit der Fortsetzung in Zusammenhang stehen. Luk. 11, 14 ff. = Matth. 12, 22 ff. Bei Matthäus folgt dieser Abschnitt auf das Zitat aus dem Propheten Isaias: *Ἴδὼν ὁ παῖς μου ὃν ἠρέμισα, ὁ ἀγαπητός μου ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κοίσειν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ, κτλ.* Das ist dieselbe Stelle, die Matth. 3, 16 f. = Mark. 1, 10 f. = Luk. 3, 21 f. auch im Taufberichte mit der Erscheinung des heiligen Geistes in Verbindung gebracht wird. Man könnte dort das Eingreifen des himmlischen Vaters geradezu mit den Worten ausdrücken: *Ἐθήκεν τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐπ' αὐτόν καὶ ἐφώνησεν ἐκ τῶν οὐρανῶν· Ἴδὼν ὁ παῖς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου*. Hieraus dürfen wir schließen, daß auf den Satz *θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν* ein besonderer Nachdruck gelegt wurde. Diese Stelle findet sich also bei Matthäus unmittelbar vor dem Abschnitte 12, 22 ff. = Luk. 11, 14 ff.; sie begegnet uns hier an demselben Orte, wo wir bei Lukas das auffallende *πνεῦμα ἅγιον* antreffen. Nun ergibt sich die Erklärung

von selbst. Der Verfasser des Lukasberichtes hat diesen Zusammenhang im Gedächtnis gehabt und sich vor der Niederschrift des zweiten Abschnittes von dem Zitate beeinflussen lassen. Es bestätigt sich somit auch hier wieder die Priorität der Matthäusberichte.

Luk. 11, 14—26 = Matth. 12, 22—30; Luk. 11, 29 ff. = Matth. 12, 38 ff. An der Stelle Luk. 11, 27—28 wird uns erzählt, wie eine Person aus der Volksmenge plötzlich ihre Stimme erhob, um die Mutter des Heilandes glücklich zu preisen, Matth. 12, 46—50 erfahren wir, daß Maria damals in Begleitung ihrer Verwandten gerade persönlich herübergekommen war und mit ihrem Sohne sprechen wollte. Ihr Erscheinen hatte zu der Äußerung offenbar den Anlaß gegeben. Wir stehen hier also zwei Texten gegenüber, die sich inhaltlich zum Teil ergänzen.

Die Seepredigt, die dann im ersten Evangelium folgt, konnte bei der andern Bearbeitung nicht berücksichtigt werden. Sie hätte die Anwesenheit des Heilandes am Ufer des galiläischen Meeres erfordert. Dasselbe gilt von dem Bericht über das erste Speisewunder: Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν· καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ περὶ τῶν πόλεων, κτλ. Erst in dem Abschnitte 15, 1—20 kommt wieder ein Vorgang zur Darstellung, der sich in den angegebenen Zusammenhang hineinfügen ließ. Jesus beantwortet daselbst die Frage, warum seine Jünger vor dem Essen die Hände nicht wuschen. Wenn unsere Voraussetzungen richtig sind, dürfen wir also bei Lukas in dem folgenden Abschnitt einen entsprechenden Parallelbericht erwarten. Dieser ist dort wirklich vorhanden. Ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι, so beginnt der Text im jetzigen Evangelium, ἐρωτᾷ αὐτὸν Φαρισαῖος ὅπως ἀριστήσῃ παρ' αὐτῷ· εἰσελθὼν δὲ ἀνέπεσεν. ὁ δὲ Φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου. Und dennoch würde man zu weit gehen, wenn man die beiden Abschnitte kurzerhand als identisch bezeichnen wollte. Was der Heiland bei Lukas antwortet, deckt sich im einzelnen mit dem Texte Matth. 23, 1—36. V. 39—41 = Matth. 23, 25—26, V. 42 = Matth. 23, 23, V. 43 = Matth. 23, 6—7, V. 44 = Matth. 23, 27—28, V. 46 = Matth. 23, 4, V. 47—51 = Matth. 23, 29—36. An Matth. 15, 1 ff. erinnert außer den einleitenden Bemerkungen nur noch die Stelle V. 45: Ἀποκριθεὶς δὲ τις τῶν νομικῶν λέγει αὐτῷ· διδάσκαλε, ταῦτα λέγων καὶ ἡμᾶς ὑβρίζεις. Sie fällt inhaltlich im letzten Grunde genau mit der Angabe

Matth. 15, 12 zusammen: *Τότε προσελθόντες οἱ μαθηταὶ λέγουσιν αὐτῷ· οἶδας ὅτι οἱ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες τὸν λόγον ἐσκανδαλίσθησαν;* Diese Verschiedenheit kann aber unsern bisherigen Beobachtungen gar nicht überraschen. Bei Matthäus kommt derselbe Gegenstand zweimal zur Sprache, ähnlich wie wir dort zweimal von einem Verlassen der Vaterstadt lesen und zweimal einem Texte begegnen, der sich mit den Johannesjüngern und dem Gastmahl im Hause des Zöllners beschäftigt. In der Quelle des Lukasevangeliums war in allen drei Fällen der zweite Text an die Stelle des ersten getreten.

Matth. 15, 21 ff. finden wir den Heiland in der Gegend von Tyrus und Sidon. Von dort kehrte er dann wieder zum galiläischen Meere zurück. Nach der zweiten Brotvermehrung fuhr er zum Gebiete von Magadan. Hierauf lautet der folgende Text nach den meisten Handschriften: *Καὶ προσελθόντες οἱ Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι πειράζοντες ἐπηρώτησαν αὐτὸν σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐπιδειξάι αὐτοῖς. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· ὁψίας γενομένης λέγετε· εὐδία, πυρράζει γὰρ ὁ οὐρανός. καὶ πρωῒ· σήμερον χειμῶν, πυρράζει γὰρ σιγγράζων ὁ οὐρανός. τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε; γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ. καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς ἀπῆλθεν. Καὶ ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ εἰς τὸ πέραν ἐπελάθοντο ἄρτους λαβεῖν. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· ὁρᾶτε καὶ προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. οἱ δὲ διελογίζοντο ἐν ἑαυτοῖς λέγοντες ὅτι ἄρτους οὐκ ἐλάβομεν. γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· τί διαλογίζεσθε ἐν ἑαυτοῖς, ὀλιγόπιστοι, ὅτι ἄρτους οὐκ ἔχετε; οὐπω νοεῖτε, οὐδὲ μνημονεύετε τοὺς πέντε ἄρτους τῶν πεντακισχιλίων καὶ πόσους κοφίνους ἐλάβετε; οὐδὲ τοὺς ἐπὶ ἄρτους τῶν τετρακισχιλίων καὶ πόσας σπυρίδας ἐλάβετε; πῶς οὐ νοεῖτε ὅτι οὐ περὶ ἄρτων εἶπον ὑμῖν; προσέχετε δὲ ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. τότε συνῆκαν ὅτι οὐκ εἶπεν προσέχειν ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν ἄρτων, ἀλλὰ ἀπὸ τῆς διδαχῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων. Bei Lukas heißt es 12, 1 im Anfange des nächsten Abschnittes: Ἐν οἷς ἐπισυναχθεῖσῶν τῶν μυριάδων τοῦ ὄχλου, ὥστε καταπατεῖν ἀλλήλους, ἤρξατο λέγειν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ πρῶτον· προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων, ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις, und V. 54 ff. am Ende des Berichtes: Ἐλεγεν δὲ καὶ τοῖς ὄχλοις· ὅταν ἴδῃτε νεφέλην ἀνατέλλουσαν ἐπὶ δυσμῶν, εὐθέως λέγετε*

ὅτι ὁ μβρος ἔρχεται, καὶ γίνεται οὕτως· καὶ ὅταν νότον πνέοντα, λέγετε ὅτι καύσων ἔσται, καὶ γίνεται. ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν δὲ καιρὸν τοῦτον πῶς οὐκ οἴδατε δοκιμάζειν; Τί δὲ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν οὐ κρίνετε τὸ δίκαιον; ὥς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ' ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ, μὴ ποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτὴν, καὶ ὁ κριτὴς σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακὴν. λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς.

Die Warnung vor dem Richter bildet in dieser Verbindung ein Gegenstück zu den drohenden Mahnworten, die in dem Texte Matth. 12, 38 ff. = Luk. 11, 29 ff. besonders hervortreten: *ἄνδρες Νινευεῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε. βασίλισσα νότου ἐγερεθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.* Der Verfasser hat die beiden Stellen, an denen man vom Herrn ein Zeichen verlangt, äußerlich aneinander angeglichen. Er spricht jedesmal am Schluß des betreffenden Abschnittes von dem bevorstehenden Gerichte. Um sich aber nicht zu wiederholen, hat er bei dem zweiten Texte die Stelle Matth. 5, 25—26 herangezogen: *Ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ, μὴ ποτέ σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ, καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ. ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην.* Diese Zusammensetzung gibt sich auch bei flüchtiger Lektüre schon durch den plötzlichen Wechsel der angeredeten Person zu erkennen. Obwohl der Heiland vorher im Plural sprach, ist in der Warnung vor dem Richter der Singular beibehalten.

Bei Matthäus lehnt diese Mahnung sich ungezwungen und natürlich an die Worte 5, 23—24: *Ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ κεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ὑπάγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου,* im dritten Evangelium ist unmittelbar nachher ebenfalls von Opfern die Rede. Wir lesen dort in dem jetzigen Texte: *Παρήσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων ὧν τὸ αἷμα Πειλᾶτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν.* Sollte das bloßer Zufall sein? Unsere bisherigen

Beobachtungen sprechen dagegen. Wo sich die beiden Evangelien miteinander berührten, trat immer ein naheliegendes Abhängigkeitsverhältnis zu Tage. Auch dürfen wir nicht übersehen, daß die Wörter *θνοίαι* und *θνοιαστήριον* in den geschichtlichen Büchern des Neuen Testaments nur selten vorkommen. Dadurch würde das Zusammentreffen also noch besonders auffallend. In Wirklichkeit liegen die Dinge viel einfacher. Der Verfasser des Lukasberichtes ist durch den ursprünglichen Zusammenhang des vorhergehenden Textes offenbar an einen Einzelfall erinnert worden, der die Richtigkeit der angegebenen Worte zu bestätigen schien. Die betreffenden Galiläer wurden von ihrem Gegner am Altare getötet.

Dann heißt es weiter: *Καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· δοκεῖτε ὅτι οἱ Γαλιλαῖοι οὗτοι ἁμαρτωλοὶ παρὰ πάντας τοὺς Γαλιλαίους ἐγένοντο, ὅτι ταῦτα πεπόνθασιν; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοῆτε, πάντες ὁμοίως ἀπολεῖσθε. ἢ ἐκεῖνοι οἱ δέκα ὅκτι' ἐφ' οὗς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωὰμ καὶ ἀπέκτεινεν αὐτούς, δοκεῖτε ὅτι αὐτοὶ ὀφειλέται ἐγένοντο παρὰ πάντας τοὺς ἀνθρώπους τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλὴμ; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἐὰν μὴ μετανοήσητε, πάντες ὡσαύτως ἀπολεῖσθε. Ἐλέγεν δὲ ταύτην τὴν παραβολὴν. συκὴν εἶχέν τις πεφυτευμένην ἐν τῷ ἀμπελῶνι αὐτοῦ, καὶ ἦλθεν ζητῶν καρπὸν ἐν αὐτῇ καὶ οὐχ εὔρεν. εἶπεν δὲ πρὸς τὸν ἀμπελουργόν· ἰδοὺ τρία ἔτη ἀφ' οὗ ἔρχομαι ζητῶν καρπὸν ἐν τῇ συκῇ ταύτῃ καὶ οὐχ εὗρίσκω· ἔκκοπον αὐτήν· ἵνα τί καὶ τὴν γῆν καταργεῖ; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς λέγει αὐτῷ· κύριε, ἄφες αὐτήν καὶ τοῦτο τὸ ἔτος, ἕως ὅτου σκάψω περὶ αὐτὴν καὶ βάλλω κόπρια, καὶ ἂν μὲν ποιήσῃ καρπὸν εἰς τὸ μέλλον· εἰ δὲ μήγε, ἐκκόψεις αὐτήν. Auf die Mahnung zur Buße folgt hier also das Gleichnis von einem unfruchtbaren Feigenbaume, den man zu fällen gedenkt. Diese Parabel berührt sich inhaltlich auf das engste mit den Worten in der Bußpredigt des Vorläufers: *Ἡδη ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.* Sie wird deshalb von Anfang an in demselben Zusammenhange gestanden haben. Darum kann der ganze Text nur als ein einziger Abschnitt betrachtet werden.*

In diesem Abschnitte wird die Zahl der Unglücklichen, die von den Trümmern des Turmes erschlagen wurden, auf achtzehn angegeben. Die Exegese würde sich mit dieser Einzelheit kaum zu beschäftigen haben, wenn sich dieselbe Zahl nicht in dem folgenden Texte sofort wiederholte. Wir erfahren dort, daß die

leidende Frau schon seit achtzehn Jahren von dem Geiste der Krankheit geplagt wurde. Da die Zahl achtzehn in den Büchern des Neuen Testamentes sonst nirgendwo vorkommt, bedarf es für das eigenartige Zusammentreffen jedenfalls einer Erklärung. Kann die Angabe vielleicht auf irgend eine Weise nachträglich von dem einen Abschnitt in den andern eingedrungen sein? Das ist in dem vorliegenden Falle ganz ausgeschlossen, weil die beiden Texte sich inhaltlich viel zu weit voneinander entfernen. Auch wird man die Zahl der Verunglückten sicher gekannt haben, und ebenso pflegte man in den Wunderberichten Genaueres über die Dauer einer längeren Krankheit mitzuteilen. Der Wortlaut verdient also nach dieser Seite volles Vertrauen. Dann bleibt aber zur Erklärung nur noch eine zweite Möglichkeit. Wenn die Zahlenangaben nicht in dem Zusammenhange begründet sind, muß der Zusammenhang von den Zahlen abhängig sein. Es liegt hier allem Anscheine nach wieder ein psychologischer Vorgang zu Grunde. Als der Verfasser den ersten Abschnitt niederschrieb, ist ihm eine andere Begebenheit in den Sinn gekommen, bei der die genannte Zahl nach seinen Erinnerungen ebenfalls eine Rolle spielte. Er hat alsdann den Bericht sofort angeschlossen, ohne sich um die Chronologie der Ereignisse weiter zu kümmern.

Die Fortsetzung bestätigt unsere Vermutung. Es folgen nämlich zwei kurze Parabeln, die durch οὖν mit dem Wunderberichte verbunden sind, obwohl sie mit dem Inhalte dieses Textes nicht das mindeste zu tun haben. Ἐλεγεν οὖν· τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν; ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, καὶ ἡῤῥησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ. Καὶ πάλιν εἶπεν· τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἔκρυπεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐξυμώθη ὅλον. Damit wiederholt sich offenbar auch die Gliederung des vorhergehenden Abschnittes, nur begegnen uns an dieser Stelle zwei Parabeln, während der vorhergehende Text mit einem einzigen Gleichnis abschließt. Bei Matthäus bilden die Gleichnisse vom Senfkörnlein und vom Sauerteige in derselben Aufeinanderfolge 13, 31 ff. einen Teil der Seepredigt. Sie gehören inhaltlich zusammen und sind deshalb auch in der Quelle des dritten Evangeliums nicht voneinander getrennt worden. Wenn wir dann diese Parabeln mit dem Gleichnis des ersten Abschnittes im einzelnen genauer vergleichen, finden wir außerdem noch ein zweites

Zahlwort, das ebenfalls an beiden Stellen vorkommt. In der Parabel vom unfruchtbaren Feigenbaume wartet man schon seit drei Jahren vergebens auf Früchte, der Sauerteig wird in drei Maß Mehl eingemengt. Der zweite Text hat also mit dem ersten die Gliederung und die beiden dort vorkommenden Zahlen gemeinsam. In dem ersten Abschnitt ist der Zusammenhang vollkommen einwandfrei, in dem zweiten fehlt zwischen den erzählenden Angaben und den beiden Parabeln jede Gedankenverbindung. Die drei Maß Mehl, von denen in dem letzten Gleichnis gesprochen wird, sind in derselben Weise schon im Matthäusevangelium erwähnt. Um diesen Tatsachen gerecht zu werden, müssen wir unsere Schlußfolgerung sogar auf den ganzen Abschnitt ausdehnen. Der Text bildet zu dem Wortlaute des vorhergehenden Berichtes in seiner jetzigen Zusammensetzung ein vollständiges Gegenstück.

Auf die Seepredigt folgte nach dem Matthäusevangelium zunächst das Auftreten in der Synagoge zu Nazareth. Dann zog der Heiland sich auf die Nachricht von dem Tode des Vorläufers in die Einsamkeit zurück. Er stieg in ein Schiff und fuhr zum östlichen Ufer des galiläischen Meeres. Dort fand die erste Brotvermehrung statt. Es war damals nach dem Johannesevangelium kurz vor einem jüdischen Feste. Wenn man nun den Besuch zu Nazareth in den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit verlegte, kam der Aufenthalt in der Wüste sofort nach der Seepredigt zur Sprache. Dieser Umstand mußte natürlich zu der Annahme führen, daß die Seepredigt kurz vor dem betreffenden Feste stattfand. Hieraus erklärt sich bei Lukas unmittelbar nach den beiden Parabeln die Einleitung des folgenden Abschnittes: *Καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Τεροσόλυμα.*

Ebenso wird an dieser Stelle bald nachher auch von Herodes gesprochen. Bei Matthäus geht der Heiland ihm aus dem Wege, in dem Texte des Lukasevangeliums heißt es V. 31: *Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ προσῆλθάν τινες Φαρισαῖοι λέγοντες αὐτῷ· ἔξελθε καὶ πορεύου ἐν τεύθειν, ὅτι Ἡρῴδης θέλει σε ἀποκτεῖναι.* Schon der Umstand, daß hier auf Herodes überhaupt Bezug genommen wird, verdient mit Rücksicht auf den Zusammenhang des ersten Evangeliums alle Beachtung. Die Übereinstimmung geht aber augenscheinlich viel weiter. Wir lernen in beiden Evangelien den Tyrannen als den gefährlichen Gegner des Heilandes kennen. In dem einen Evangelium zieht der Heiland sich tatsächlich vor ihm

zurück, in dem andern wird er von den Pharisäern hierzu aufgefordert. Ob die Gefahr im Grunde wirklich so groß gewesen ist, wie diese zu glauben scheinen, vermögen wir nicht zu entscheiden. Der schlaue Fuchs wird sich über seine Absichten kaum in weiteren Kreisen geäußert haben. Bei Matthäus erfahren wir nur, daß er mit besonderer Aufmerksamkeit die Wundertätigkeit des neuen Propheten verfolgte. Ἦκουσεν Ἡρώδης ὁ τετράρχης τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ, καὶ εἶπεν τοῖς παισὶν αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής· αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ. Über diese Tatsache geht auch die Antwort des Heilandes im dritten Evangelium nicht wesentlich hinaus. Um so beachtenswerter erscheint sie dagegen als eine charakteristische Bestätigung jener Angabe. Obwohl die Lehrtätigkeit für den Heiland am wichtigsten war, erwähnt er dem Herodes gegenüber nur die Wunder, und zwar geschieht dieses mit sichtlichem Nachdruck. Πορευθέντες εἶπατε τῇ ἀλώπεκι ταύτῃ· ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι, κτλ. Die Pharisäer müssen ihn also auch ihrerseits auf diesen Punkt besonders hingewiesen haben. Damit sind die Begebenheiten offenbar in denselben Zeitraum gerückt. Dieses Ergebnis entspricht nach dem Gesagten genau dem äußern Zusammenhange. Wenn wir den Bericht über die Vorgänge zu Nazareth ausschalten, tritt der Abschnitt Matth. 14, 1 ff. unmittelbar an die Seepredigt, bei Lukas gehen die beiden zur Seepredigt gehörenden Parabeln vorauf.

Der Heiland erklärt den Pharisäern, daß er nach einiger Zeit zu Jerusalem sterben wird. Ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι. πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλὴμ. Diese Weissagung trifft inhaltlich mit dem Texte Matth. 20, 17—19 zusammen: Καὶ ἀναβαίνων ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα παρέλαβεν τοὺς δώδεκα μαθητὰς κατ' ἰδίαν, καὶ ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν αὐτοῖς· ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν, καὶ κατακρυνοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ, καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθήσεται. In den unmittelbar vorhergehenden Abschnitten ist bei Matthäus von der Zahl und dem besondern Lohne der Auserwählten die Rede gewesen. Die Jünger hatten dem Heilande 19, 25 die Frage vorgelegt: Τίς ἄρα δύναται

σωθῆναι; Bei Lukas heißt es V. 23: *Εἶπεν δέ τις αὐτῷ· κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι;* Es geht also in beiden Evangelien eine Darlegung über denselben Gegenstand voraus. Die Ausführung ist allerdings verschieden. Erst in dem Schlufsergebnis finden sich die Berichte wieder zusammen. In dem Texte des Matthäusevangeliums heißt es V. 16: *Οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ἔσχατοι*, im dritten Evangelium lesen wir V. 30: *Καὶ ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι οἱ ἔσονται πρῶτοι, καὶ εἰσὶν πρῶτοι οἱ ἔσονται ἔσχατοι*. Wir können aber natürlich nicht annehmen, daß der Heiland unmittelbar vor der betreffenden Weissagung tatsächlich in beiden Fällen genau dieselbe Frage behandelte. Deshalb müssen wir in der jüngern Schrift eine Übertragung voraussetzen. Der Verfasser hat das Gespräch mit den Pharisäern in denselben Zusammenhang gebracht, der uns in dem ältern Evangelium bei der Unterhaltung mit den Jüngern entgegentritt.

Die Worte *ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἱερουσαλήμ* führten dann auf die Stelle Matth. 23, 37 ff.: *Ἱερουσαλήμ Ἱερουσαλήμ, ἣ ἀποκτείνουσα τοὺς προφῆτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας, κτλ.*

Mit dem Abschnitte 14, 1—24 greift die Darstellung wieder auf den Inhalt des Textes 13, 23 ff. zurück. V. 15 ff. steht mit dem Satze 13, 29 in Zusammenhang: *Καὶ ἤξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ ἀπὸ βορρᾶ καὶ νότου, καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.*

Die Geladenen werden zu dem himmlischen Gastmahle nicht zugelassen, weil sie sich von den irdischen Besitztümern nicht zu trennen vermögen. Der Verzicht auf die Güter und Freuden dieser Welt ist also für den Eintritt in das Gottesreich eine notwendige Vorbedingung. Darum erklärt der Heiland im Anfange des folgenden Abschnittes: *Εἰ τις ἔρχεται πρὸς με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφούς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι τε καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν, οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής*. Er will ein Opfer ohne Vorbehalt. *Πᾶς ἐξ ὑμῶν*, wiederholt er V. 33, *ὃς οὐκ ἀποτάσσεται πᾶσιν τοῖς ἑαυτοῦ ὑπάρχουσιν οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής*.

Bei Matthäus ist eine genaue Parallele zu diesen Sätzen nirgendwo vorhanden. 10, 37 lesen wir nur: *Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος· καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα*

ὕπερ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος. Weib und Geschwister fehlen hier; vom eigenen Leben wird erst V. 39 gesprochen. Im dritten Evangelium häufen sich die Ausdrücke. Auch liegt in dem Worte *μισεῖν* eine Schärfe, die den Wendungen des ersten Evangeliums vollkommen abgeht. Der Lukastext hat in seiner ganzen Eigenart eine große Ähnlichkeit mit der Stelle Matth. 18, 8—9: *Εἰ δὲ ἡ χεὶρ σου ἢ ὁ πούς σου σκανδαλίζει σε, ἔκκοπον αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλὸν σοὶ ἔστιν εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν κυλλὸν ἢ χωλόν, ἢ δύο χεῖρας ἢ δύο πόδας ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον. καὶ εἰ ὁ ὀφθαλμὸς σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλὸν σοὶ ἔστιν μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.* Es kam sogar vor, daß man die beiden Abschnitte miteinander verwechselte. Die Ärgernisrede schließt Mark. 9, 50 mit derselben Parabel, die uns Luk. 14, 34—35 begegnet.

Nun erklärt sich bei Lukas auch die Fortsetzung. Nach einer kurzen Bemerkung über den Verkehr des Heilandes mit Zöllnern und Sündern bringt der Verfasser 15, 4 ff. das Gleichnis vom verlorenen Schafe. Bei Matthäus bildet diese Parabel 18, 12 ff. einen wesentlichen Teil der Ärgernisrede. Wir stehen hier also einer ähnlichen Erscheinung gegenüber. Der Zusammenhang des Lukas-evangeliums hat eine Bekanntschaft mit dem Texte Matth. 18, 8 ff. zur notwendigen Voraussetzung.

An das Gleichnis vom verlorenen Schafe schließt sich Luk. 15, 8 ff. die Parabel von der verlorenen Drachme. Dann folgt an dritter Stelle das Gleichnis vom verlorenen Sohne.

Dieser ging in die Fremde und verschwendete sein ganzes Vermögen. *Ἀπεδημῆσεν εἰς χώραν μακράν, καὶ ἐκεῖ διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως.* Das Wort *διασκορπίζειν* findet sich in dieser Bedeutung bei Lukas außerdem nur noch ein einziges Mal, und zwar im Anfange der nächsten Parabel. *Ἀνθρωπὸς τις ἦν πλούσιος ὃς εἶχεν οἰκονόμον, καὶ οὗτος διεβλήθη αὐτῷ ὡς διασκορπίζων τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ.* Daß die Anklage nicht unbegründet war, sehen wir an der Besorgnis des Verwalters um seine Zukunft. Im übrigen haben die beiden Gleichnisse nichts miteinander zu tun. Der Verfasser hat sie zusammengestellt, weil sie uns beide zufällig einen Verschwender vorführen.

Das Gleichnis vom ungerechten Haushalter bedurfte sodann einer Erklärung. Der Heiland verlangt, daß wir die irdischen Güter nur als ein Mittel betrachten, um uns Freunde für die

Ewigkeit zu erwerben. Wir sind hier alle Verwalter, die bald zur Rechenschaft gezogen werden. Wenn sich dann ergeben wird, daß wir auf Erden unsere Pflicht getan haben, kann Gott uns über Größeres setzen. Wenn wir aber im Kleinen treulos gewesen sind, haben wir auf die Schätze des himmlischen Reiches keinen Anspruch. Niemand kann zwei Herren dienen; er wird den einen von ihnen hassen und verachten. Darum ist es unmöglich, zu gleicher Zeit Gott und dem Mammon zu dienen. *Οὐ δύνασθε θεῷ δουλεῦειν καὶ μαμωνᾷ.*

Die geizigen Pharisäer waren hiermit nicht einverstanden. Sie glaubten beides miteinander verbinden zu können, und man mußte zugeben, daß sie das Gesetz dem Buchstaben nach bis in alle Kleinigkeiten gewissenhaft erfüllten. Aber sie beschränkten sich auf die äußere Form. Auf die innere Gesinnung legten sie keinen Wert. Das konnte dem Heilande nicht genügen. *Ὑμεῖς ἐστε οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων, ὁ δὲ θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας ὑμῶν· οὐ τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* Es kommt im Neuen Bunde nicht auf den Buchstaben, sondern auf den Sinn der Bestimmungen an. Im Alten Testamente hielt man sich z. B. in angeblicher Übereinstimmung mit dem Wortlaute des Gesetzes vielfach für berechtigt, aus einem beliebigen Grunde das Eheband zu lösen, im Neuen Bunde gilt dagegen der Grundsatz: *Πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.*

Das Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus bringt die Ausführung zum Abschluß. Der Heiland zeigt hier die Richtigkeit seiner Behauptung an einem praktischen Beispiele.

Bei Matthäus findet sich von den erwähnten Parabeln nur das Gleichnis vom verlorenen Schafe. Es ist uns dort in einem Zusammenhange begegnet, den der Verfasser des Lukasberichtes irgendwie gekannt haben muß. Daß wir uns mit dieser Annahme nicht getäuscht haben, ergibt sich jetzt aus dem Anfange des folgenden Textes. Wir lesen hier 17, 1—2: *Ἐῖπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἔλθειν, πλὴν οὐαὶ δι' οὗ ἔρχεται· λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος μυλικὸς περικείται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίῃ τῶν μικρῶν τούτων ἓνα.* Diese Sätze bilden nach Inhalt und Form ein Parallelstück zu Matth. 18, 6—7: *ὃς δ' ἂν σκανδαλίῃ ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ, συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ*

πελάγει τῆς θαλάσσης. Οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων· ἀνάγκη γὰρ ἔλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται. Der Schriftsteller greift also am Schluß der Parabelgruppe plötzlich wieder auf jenen Abschnitt zurück. Obwohl er durch das genannte Gleichnis zunächst auf andere Texte geführt wurde, hat er den ursprünglichen Zusammenhang noch nicht ganz aus dem Auge verloren. Dem Abschnitte Matth. 18, 15—20 entsprechen die Worte V. 3: Ἐὰν ἁμαρτή ὁ ἀδελφός σου, ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ. V. 4 wird angegeben, wie oft wir verzeihen sollen. Καὶ ἐὰν ἐπιτάκῃς τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σέ καὶ ἐπιτάκῃς ἐπιστρέψῃ πρὸς σέ λέγων· μετανοῶ, ἀφήσεις αὐτῷ. Das geschieht bei Matthäus in dem Abschnitt 18, 21 ff.

Hierauf heißt es V. 5—6: Καὶ εἶπαν οἱ ἀπόστολοι τῷ κυρίῳ· πρόσθε εἰμὶν πίστιν. εἶπεν δὲ ὁ κύριος· εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμίνῳ ταύτῃ· ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθῃ ἐν τῇ θαλάσσῃ, καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν. V. 4 ist von der Barmherzigkeit die Rede gewesen. In dem Texte des ersten Evangeliums läßt der Heiland dem unbarmherzigen Diener ausdrücklich die Frage vorlegen: Οὐκ ἔδει καὶ σέ ἐλεῆσαι τὸν σὺνδουλόν σου, ὡς καὶ γὰρ σέ ἠλέησα; Wir haben es also bei Lukas an dieser Stelle mit derselben Gedankenfolge zu tun, die Matth. 22, 23 in der Bemerkung ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κορίαν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν und Hebr. 2, 17 in den Worten ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν hervortritt. Diese Verbindung geht offenbar auf das alttestamentliche חַסְדִּים וְיִרְאָה zurück, das in der Septuaginta mit ἔλεος καὶ ἀλήθεια, ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια, ἔλεος καὶ πίστις und ἐλεημοσύνη καὶ πίστις übersetzt wird.

Bei Matthäus wird uns die Macht des Glaubens unter einem ähnlichen Bilde zweimal in einem andern Zusammenhange geschildert. Als die Apostel den Heiland fragten, warum sie den mond-süchtigen Knaben nicht zu heilen vermochten, gab er ihnen 17, 20 zur Antwort: διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετὰβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται, καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν, und als sie sich über das plötzliche Verdorren des Feigenbaumes wunderten, griff er 21, 21 zu demselben Beispiele. Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῇτε, οὐ μόνον τὸ τῆς συκῆς ποιήσετε, ἀλλὰ καὶ τῷ ὄρει τούτῳ εἴπητε· ἄρθῃ καὶ βλήθῃ εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται. Mit dem Texte 17, 20 hat das Lukasevangelium den

Hinweis auf das Senfkorn gemeinsam; auch scheint das einleitende *προσθεῖς ἡμῖν πίστιν* der dort erwähnten *ὀλιγοπιστία* zu entsprechen, aber statt eines Baumes soll im ersten Evangelium an beiden Stellen ein Berg versetzt werden. Da der Baum jedoch ausdrücklich als ein wilder Feigenbaum bezeichnet wird und ein Feigenbaum an der zweiten Stelle des Matthäusevangeliums zu der Bemerkung des Heilandes den Anlaß gab, läßt diese Verschiedenheit ebenfalls auf einen literarischen Zusammenhang schließen. Was in dem einen Evangelium bei der Verfluchung des Feigenbaumes vom Berge gesagt wird, ist in dem andern auf den Baum selbst übertragen.

Die beiden Verse sind also in dem Abschnitt des Lukasevangeliums als eine Einschaltung zu betrachten, die den ursprünglichen Zusammenhang durchbricht. Wenn wir sie wieder entfernen, tritt die Verwandtschaft mit dem Texte Matth. 18, 21 ff. in der Tat noch viel deutlicher hervor. V. 4 = Matth. 18, 21—22. Daran schließt sich im ersten Evangelium die Parabel von dem Knechte, der dem Herrn seine Schuld nicht zu bezahlen vermochte. Bei Lukas werden wir V. 7 ff. mit einem Knechte verglichen, der sich durch seine Tätigkeit in den Augen des Herrn gar kein besonderes Verdienst erwerben kann.

Dann lesen wir bei Matthäus: *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῴρην ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου*. Da der Verfasser 4, 25 zwischen Judäa und dem Gebiete jenseits des Jordans scharf unterscheidet, müssen wir an dieser Stelle natürlich mit derselben Voraussetzung rechnen. Wir haben also die Worte *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* nicht etwa mit dem vorhergehenden *τὰ ὄρια τῆς Ἰουδαίας*, sondern mit dem Verbum in Verbindung zu bringen: Jesus nahm seinen Weg durch Peräa. Eine andere Auffassung ist auch grammatisch nicht zulässig. Wenn der Schriftsteller an einen östlich vom Jordan gelegenen Teil von Judäa gedacht hätte, würde er den Artikel wiederholt haben. Das Ziel der Reise war Jerusalem. Bei Lukas heißt es im Anfange des nächsten Abschnittes: *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ αὐτὸς διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας*. Der Verfasser erinnert hier also ebenfalls wieder an die Reise nach Jerusalem. Daß es an einer Stelle geschieht, wo auch ein anderer Evangelist von einer solchen Reise spricht, ist als die Nachwirkung einer älteren Tradition zu betrachten. Wir stehen hier genau derselben Er-

scheinung gegenüber, die wir 13, 22 schon einmal beobachtet haben ¹⁾. Obwohl die einzelnen Reisen in der Quelle des Lukasevangeliums nicht mehr unterschieden wurden, hatte der Schriftsteller sich äußerlich dem Wortlaute früherer Berichte noch angepaßt. Wo früher eine derartige Bemerkung üblich gewesen war, sprach er ebenfalls von einer Reise nach Jerusalem, nur bezog er die Worte stets auf dieselbe Reise. Nach dem Matthäusevangelium nahm der Heiland seinen Weg durch das Gebiet östlich vom Jordan, bei Lukas geht er *διὰ μέσον Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας*. Diese Wendung läßt an und für sich mehrere Deutungen zu. Wenn es nur auf Grammatik und Wörterbuch ankäme, könnte man „mitten durch Samaria und Galiläa“ übersetzen. Das ist aber nach dem Zusammenhange nicht möglich, weil Samaria zuerst genannt wird. Wer von Berlin aus eine Reise nach Rom gemacht hat, wird niemals behaupten, daß er auf diesem Wege mitten durch Italien und Deutschland kam. Er wird Deutschland immer an erster Stelle nennen, auch wenn er sich mit den Erlebnissen in Italien vielleicht näher zu beschäftigen gedenkt. Darum bleibt uns nur eine zweite Möglichkeit, die grammatisch ebenso berechtigt ist. Der Heiland ging „mitten zwischen Samaria und Galiläa hindurch“; er zog an der Grenze von Westen nach Osten auf den Jordan zu ²⁾. Die Angabe des einen Evangeliums wird also durch die andere Darstellung ergänzt und bestätigt.

Auch bei den folgenden Abschnitten tritt eine merkwürdige Übereinstimmung zu Tage. Im ersten Evangelium wird dem Heilande 19, 3 von einigen Pharisäern die Frage vorgelegt, ob es erlaubt sei, *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* seine Frau zu entlassen. Die Antwort, die er ihnen erteilt, widerspricht auch den Auffassungen der Jünger, so daß sie sich V. 10 zu der Bemerkung veranlaßt sehen: *Εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι*. Hiermit ist der Meister ganz und gar einverstanden. Er benutzt diese Gelegenheit, um den Wert der ehelosen Keuschheit hervorzuheben. Dadurch zerfällt die Unterhaltung in zwei Teile. In dem ersten Teile spricht der Heiland mit den Pharisäern, im zweiten mit den Aposteln. Dann heißt es V. 13: *Τότε προσηνέχθησαν αὐτῷ παῖδιά, ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῇ αὐτοῖς καὶ προσεύξηται*. Man brachte Kinder zu ihm, damit er ihnen die Hände auflegen und

¹⁾ S. 22.²⁾ Vgl. Schanz, Ev. des h. Luc. S. 431.

über sie beten möchte. In derselben Weise sind es Luk. 17, 20 ff. zunächst die Pharisäer, mit denen er sich unterhält. Sie legen ihm ebenfalls eine Frage vor, die allerdings von der Frage bei Matthäus durchaus verschieden ist. Ἐπερωτηθεὶς δὲ ὑπὸ τῶν Φαρισαίων, πότε ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀπεκρίθη αὐτοῖς καὶ εἶπεν· οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν. Hierauf wendet er sich ohne jeden ersichtlichen Grund plötzlich an die Jünger. Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς· ἐλεύσονται ἡμέραι ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἰδεῖν καὶ οὐκ ὀφθεῖναι, κτλ. In den Texten 18, 1—8 und 18, 9 ff. werden uns die Eigenschaften eines guten Gebetes vor Augen geführt. Das Gleichnis von der Witwe und dem ungerechten Richter mahnt zur Beharrlichkeit, in der Parabel vom Pharisäer und Zöllner sehen wir den Erfolg eines demütigen Gebetes.

Dann begegnen uns wieder einige Stücke aus dem zweiten Evangelium. V. 15—17 = Mark. 10, 13—16, V. 18—30 = Mark. 10, 17—30, V. 31—34 = Mark. 10, 32—34, V. 35—43 = Mark. 10, 46—52. Hierauf wird in dem Abschnitte 19, 1—10 die Bekehrung des Zachäus erzählt. Zachäus war ein jüdischer Oberzöllner. Wenn wir die Markustexte beseitigen, rückt dieser Abschnitt unmittelbar an das erwähnte Gleichnis vom reumütigen Zöllner im Tempel. Die beiden Texte gehören offenbar zusammen; sie sind in der jetzigen Darstellung durch die Einschaltungen aus dem Markusevangelium nachträglich voneinander getrennt.

Im Anschluß an die Begebenheiten im Hause des Zachäus trug der Heiland seinen Begleitern ein Gleichnis vor, διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι Ἱερουσαλὴμ αὐτὸν καὶ δοκεῖν αὐτοῖς ὅτι παραχοῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι, weil sie glaubten, daß er jetzt in Jerusalem das messianische Gottesreich sofort einrichten würde. Er schilderte das Verhalten eines Fürstensohnes, der nach längerer Abwesenheit in die Heimat zurückgekehrt ist, um dort die Regierung anzutreten. Diese Parabel mußte die Pilger natürlich in ihrer Meinung noch weiter bestärken, so daß wir den feierlichen Einzug fast als selbstverständlich betrachten dürfen. Darum erwarten wir aber auch von unserm Gewährsmann über diese Huldigung einen entsprechenden Bericht. Nachdem er sich über die Ursachen geäußert, kann er an der Wirkung nicht vorübergehen.

Ein solcher Bericht ist uns in der Tat in dem folgenden Abschnitte zum Teil noch erhalten. V. 29—36 = Mark. 11, 1—8.

Dann lesen wir V. 37—38: Ἐγγίζοντος δὲ αὐτοῦ ἤδη πρὸς τῇ καταβάσει τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν ἤρξαντο ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν χαίροντες αἰνεῖν τὸν θεὸν φωνῇ μεγάλῃ περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων, λέγοντες· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου· ἐν οὐρανῷ εὐρίνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις. Der Verfasser des zweiten Evangeliums hat dem Jubelrufe nur die Worte καὶ οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες ἔκραζον vorausgeschickt. Zu Vers 39—44 sind bei Markus überhaupt keine Parallelstücke vorhanden. V. 45—46 wird in Kürze die Tempelreinigung geschildert. Diese Begebenheit folgte nach dem ersten und dritten Evangelium unmittelbar auf den feierlichen Einzug. Nach der Gliederung des Markusberichtes fand sie am zweiten Tage statt.

Am Morgen dieses Tages sprach der Heiland den Fluch über den unfruchtbaren Feigenbaum aus. Da dieser Vorgang schon den Wortlaut des Textes 17, 5—6 beeinflusst hatte ¹⁾, dürfen wir natürlich nicht erwarten, daß der Verfasser den Gegenstand noch einmal berührte. Dasselbe gilt von der Salbung im Hause des Simon, die sich in vielen Einzelheiten als eine Wiederholung von 7, 36 ff. ausnehmen würde. Bei Markus sind die beiden Abschnitte vorhanden. Wenn Lukas sie in der andern Schrift ebenfalls vorgefunden hätte, würde er sie wenigstens nach der einen Quelle sicher mitgeteilt haben. Daß er die Verfluchung des Feigenbaumes übergang, erklärt sich aus einem Umstande, der soeben schon hervorgehoben wurde. Die Begebenheit fand nach dem Markusevangelium zwischen dem feierlichen Einzuge und der Tempelreinigung statt; die Tempelreinigung war aber in der andern Quelle noch dem ersten Tage zugewiesen. Da Lukas diese Auffassung zu der seinigen gemacht hatte, fehlte zwischen den beiden Ereignissen für einen Gang nach Bethanien der notwendige Raum. Wenn er in der betreffenden Schrift an einer andern Stelle zu dem Abschnitt einen Paralleltext gefunden hätte, wäre für den Ausfall ein Ersatz möglich gewesen. In dem Salbungsberichte scheint er eine wirkliche Parallele zu 7, 36 ff. erblickt zu haben. Das wäre ganz ausgeschlossen gewesen, wenn er am Ende des fraglichen Werkes einen ähnlichen Text angetroffen hätte.

Mit dem Fehlen der beiden Abschnitte hängt die Angabe 21, 37 zusammen: Ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ὑπνίσκετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν. Bei

¹⁾ S. oben S. 27 f.

Matthäus und Markus wird ausdrücklich betont, daß der Heiland am Abende des ersten Tages nach Bethanien ging. Wo er die andern Nächte verbracht hat, ist aus diesen Evangelien nicht zu entnehmen. Die Verfasser haben offenbar gar nicht die Absicht gehabt, den Lesern hierüber etwas mitzuteilen. Sie wollten nur erklären, wie Jesus am andern Morgen in die Nähe des Feigenbaumes kam. Wenn der Abschnitt ausgeschaltet wurde, mußte dieser Gang wieder in Vergessenheit geraten. Noch verhängnisvoller war vielleicht die Auslassung des Salbungsberichtes, der den Heiland in persönlichem Verkehr mit den Bewohnern jenes Ortes gezeigt hatte. Es war jetzt in dem ganzen Kapitel gar nichts mehr übrig geblieben, was irgendwie an Bethanien erinnern konnte. Die Folge davon war, daß man den Heiland nur noch zu Jerusalem und auf dem Ölberge vermutete. Im ersten und zweiten Evangelium hätte der obige Satz einer Einschränkung bedurft.

Die Bemerkung folgt im jetzigen Evangelium unmittelbar auf die Rede von den letzten Dingen. Diese stimmt im ersten Teile fast wörtlich mit dem Texte des Markusevangeliums überein, zeigt aber in der zweiten Hälfte zahlreiche Abweichungen. In den Sätzen V. 20—28 und V. 34—36 ist fast keine einzige Stelle, die sich ohne Schwierigkeit auf Markus zurückführen läßt. Wir werden deshalb jedenfalls nicht zu weit gehen, wenn wir diese Stücke derselben Quelle zuweisen. Hierzu nötigt auch die Übereinstimmung mit den Angaben früherer Abschnitte. V. 20 berührt sich auf das engste mit 19, 43; von der ἐκδίκησις, die V. 22 zur Sprache kommt, ist 18, 7—8 schon die Rede gewesen; V. 24 erinnert eher an 19, 44 als an eine Stelle des Markusevangeliums.

Wir haben bisher noch niemals gefunden, daß der Verfasser der fraglichen Quelle sich in einem wesentlichen Punkte wiederholte. Eine derartige Wiederholung ist aber bei Lukas im ersten Teile der genannten Rede tatsächlich vorhanden. Der Heiland spricht 21, 8 dieselbe Warnung aus, die dem Leser 17, 23 schon begegnet ist. Da der zweite Text auf das Markusevangelium zurückgeht, kann dieses Zusammentreffen natürlich kein Befremden erregen. Es darf aber für die betreffende Vorlage nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden. Solange nicht andere Gründe dagegen sprechen, müssen wir annehmen, daß Lukas die Stelle 21, 8 in dem jetzigen Zusammenhange nur bei Markus vorfand.

Eine Bestätigung liegt in den Worten 21, 34—35: Προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς μὴ ποτε βαρυνθῶσιν αἱ καρδίαι ὑμῶν ἐν κραυπάλῃ καὶ

μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς, καὶ ἐπιστῇ ἐφ' ἡμᾶς αἰφνίδιος ἢ ἡμέρα ἐκείνη ὡς παγίς. Der Tag des Gerichtes wird hier wegen seines plötzlichen Eintreffens mit einer Schlinge verglichen, die das Opfer in einem Augenblick erfaßt, wo jede Gefahr fern zu sein scheint. Im ersten Thessalonicherbriefe finden wir eine ähnliche Stelle, nur spricht der Apostel dort nicht von einer Schlinge, sondern von plötzlich eintretenden Geburtswehen. Wir lesen daselbst 5, 2—3: Αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἐρχεται. ὅταν λέγωσιν· εἰρήνῃ καὶ ἀσφάλεια, τότε αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐπίσταιται ὁλεθρὸς ὥσπερ ἡ ὥδιν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ. Wenn wir die beiden Wörter ins Hebräische oder Aramäische übersetzen, fällt der Unterschied weg. Παγίς geht auf חֶבֶל oder חֶבֶלֶל, ὥδιν auf חֶבֶל oder חֶבֶלֶל zurück. Vokalzeichen waren bekanntlich in der damaligen Zeit noch nicht in Gebrauch. Wir haben also die beiden Ausdrücke als vollkommen identisch zu betrachten¹⁾. Nun findet sich das Wort ὥδιν aber auch in den Texten des ersten und zweiten Evangeliums. Luk. 21, 8—9 = Matth. 24, 4—5. Hierauf schildert der Heiland V. 6—7 zunächst die Bedrängnis, die durch Krieg, Hungersnot und Erdbeben über die Menschheit kommen wird. Μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων· ὁρᾶτε, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γὰρ γενέσθαι, ἀλλ' οὐπω ἐστὶν τὸ τέλος. ἔγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους. Dann bezeichnet er V. 8 all dieses Elend als den Anfang der Schmerzen. Πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὥδινων. In ähnlicher Weise drückt er sich bei Markus aus. Wenn dieser Satz auch in dem andern Werke gestanden hätte, würde der eigenartige Vergleich dem Leser der betreffenden Schrift in demselben Abschnitte zweimal begegnet sein, im Anfange des Textes und am Schluß. Das ist unmöglich. Deshalb muß die Bemerkung an der ersten Stelle gefehlt haben. Der Verfasser hat also nicht nur die Sätze Matth. 24, 4—5, sondern auch Matth. 24, 8 ausgeschaltet.

¹⁾ Vgl. Marshall, Did St. Paul use a Semitic Gospel? Expositor 1890 vol. II. p. 73 ff. und Resch, Paralleltex-te zu Lukas S. 604—5, Der Paulinismus und die Logia Jesu S. 341. חֶבֶלֶל מָוֶת = laquei mortis wird in der Septuaginta mit ὥδινες θανάτου wiedergegeben. Nur in drei Handschriften (19, 93, 108) haben Holmes und Parsons 2 Kön. 22, 6 *σχολία* gelesen. Im Neuen Testamente kommt Apostelgesch. 2, 24 sogar die Wendung λύσας τὰς ὥδινας τοῦ θανάτου vor. Nicht Schmerzen, sondern Fesseln werden gelöst. Für חֶבֶל אֶחָזִיב = Gegend von Aehzib steht Jos. 19, 29 in allen mir zugänglichen Ausgaben des masoretischen Textes חֶבֶל אֶחָזִיב.

Dürfen wir aber unter diesen Umständen in dem Abschnitte noch eine Parallele zu V. 6—7 voraussetzen? Hierüber gibt uns der Zusammenhang des Matthäusevangeliums keinen Aufschluß. V. 5 und V. 6 sind nur lose miteinander verbunden, und V. 8 kann ebenfalls entbehrt werden. Es wäre jedoch ein merkwürdiger Zufall, wenn gerade die in der Mitte zwischen den beiden Sätzen stehenden Angaben geblieben wären. Viel wahrscheinlicher ist es, daß dieser Teil des Textes in seinem ganzen Umfange gefehlt hat. Damit fehlte dann auch die Vorbedingung für eine Parallele zu V. 9—10: *Τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλίψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, κτλ.* V. 6—7 = Mark. 13, 7—8 = Luk. 21, 9—11, V. 9—10 = Mark. 13, 9—13 = Luk. 21, 12—19. Wir sind also wahrscheinlich zu der Annahme gezwungen, daß Lukas den ersten Teil der eschatologischen Rede nur deshalb aus dem Markusevangelium entlehnte, weil er dieses Stück in der Sonderquelle nicht vorfand.

Um in diesem Punkte zur vollen Gewißheit zu gelangen, müssen wir auch hier wieder die Markustexte sämtlich zur Seite schieben. Dadurch rückt die Stelle 21, 20 ff. unmittelbar an 19, 37—46. 19, 41—44 wird erzählt, wie der Heiland beim Anblick der unglücklichen Stadt Jerusalem in Tränen ausbrach und den baldigen Untergang vorhersagte. *Ὡς ἡγγισεν, ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαιον ἐπ' αὐτήν, λέγων ὅτι εἰ ἔγνων ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήνην· νῦν δὲ ἐκρούβῃ ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου. ὅτι ἥξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σὲ καὶ παρεμβалоῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσίν σε καὶ συνέξουσίν σε πάντοθεν, καὶ ἐδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί, καὶ οὐκ ἀφήσουσιν λίθον ἐπὶ λίθον ἐν σοί, ἀνθ' ὧν οὐκ ἔγνων τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου.* 21, 20 ff. lesen wir: *Ὅταν δὲ ἰδῇτε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλὴμ, τότε γινώτε ὅτι ἡγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς, κτλ.* Dieser Zusammenhang spricht für sich selbst. Der Verfasser griff nach dem kurzen Bericht über die Tempelreinigung sofort wieder auf die vorhergehende Weissagung zurück. Leider ist uns die Überleitung nicht mehr erhalten. Wir sehen nur, daß der Heiland mit seinen Jüngern spricht. Ob es im Tempel oder auf dem Ölberge geschieht, wird sich kaum entscheiden lassen. Wenn die Stelle Luk. 21, 37 im jetzigen Evangelium genau den Text der Vorlage wiedergibt, müssen wir allerdings annehmen, daß der Ölberg in dem Abschnitte noch nicht genannt war. Sonst würde der Verfasser nicht *τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιῶν*, sondern ähnlich wie 22, 39 bloß *τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν* gesagt haben.

Luk. 22, 1—2 = Mark. 14, 1—2, Luk. 22, 3—6 = Mark. 14, 10—11, Luk. 22, 7—13 = Mark. 14, 12—16. Dann beginnen plötzlich wieder die Abweichungen. Statt der kurzen Fassung, in der uns die beiden andern Synoptiker die Einsetzung der heiligen Eucharistie erzählen, lesen wir Luk. 22, 14—20: *Καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν, καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. καὶ δεξιόμενος ποτήριον εὐχαριστίας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· λέγω γὰρ ὑμῖν οὐ μὴ πίνω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ. καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστίας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Der zweite Teil dieses Abschnittes stimmt fast Wort für Wort mit den Angaben des Textes 1 Kor. 11, 23—25 überein: Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρέδίδετο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστίας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μοῦ ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Da Lukas ein Schüler des h. Paulus gewesen ist und dessen Briefe sicher gekannt hat, konnte man leicht auf den Gedanken kommen, daß er den Korintherbrief als Quelle benutzte. Der Text des Evangeliums enthält in der Tat keinen einzigen Ausdruck, der sich auf diese Weise nicht befriedigend erklären ließe. Das unbestimmte τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν drängte zu einer Ergänzung durch das hinzugefügte διδόμενον. Der Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον könnte durch den Einfluß des Markusevangeliums entstanden sein. Auch würde das Fehlen der Worte τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν dieser Annahme vorzüglich entsprechen. Der Heiland hatte nämlich fast dieselben Worte vorher schon bei der Darreichung des Brotes an seine Jünger gerichtet. Solche Wiederholungen sind im Lukasevangelium überall nach Möglichkeit vermieden. Die Kürzung muß aber an der vorliegenden Stelle besonders aus einem sachlichen Grunde sehr auffallend erscheinen. Die Christen empfingen die h. Kommunion unter*

beiden Gestalten. Wenn dieses Gebot in seinem ganzen Umfange durch einen einzigen Satz ausgedrückt werden sollte, hätte man ihn füglich bis an das Ende zurückstellen müssen. Wir würden deshalb die erste Bemerkung noch lieber entbehren als die zweite. Die Darstellung hätte durch den zweimaligen Befehl auch in formaler Hinsicht bedeutend gewonnen. Sie besteht nämlich aus vier Gliedern, von denen die beiden ersten und die beiden letzten zusammengehören. Im ersten Gliede spricht der Heiland vom Brote, im zweiten vom Weine, dann im dritten wieder vom Brote und im vierten ebenso noch einmal vom Weine. Die drei ersten Glieder zerfallen jedesmal wieder in zwei Teile. Der erste Teil bezieht sich in wechselnden Formen immer auf das augenblickliche Mahl, im zweiten Teile greift der Heiland in die Zukunft hinüber, und zwar im ersten und zweiten Gliede durch den Hinweis auf die bevorstehende Trennung: λέγει γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ und λέγει γὰρ ὑμῖν οὐ μὴ πίνω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ, im dritten durch den Auftrag: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Beim vierten Gliede fehlt der zweite Teil. Wenn wir den Text des Korintherbriefes einsetzen, ist die Lücke beseitigt. Hiermit beginnt aber sofort auch die Schwierigkeit. Ein solcher Parallelismus kann nicht das Ergebnis nachträglicher Zufälligkeiten sein. Wir müssen ihn für ursprünglich halten und deshalb eine gemeinsame Quelle voraussetzen, aus der die beiden Schriftsteller unabhängig voneinander geschöpft haben. Da wir ein gleiches Verhältniß auch bei der Stelle Luk. 21, 34—35 = 1 Thess. 5, 3 annehmen mußten, haben wir den Abschnitt auf dieselbe Quelle zurückzuführen, aus der im vorhergehenden Kapitel die Sonderstücke der eschatologischen Rede genommen sind.

Aus dieser Vorlage wird natürlich auch die Fortsetzung stammen. Die Worte τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου, τὸ ἐπὲρ ὑμῶν ἐκχυρόμενον erinnerten den Verfasser des Berichtes zunächst an die Tat des Judas, der durch treulosen Verrat die Gefangennahme und den blutigen Tod des Heilandes unmittelbar veranlaßte. An die Frage nach dem Verräter schließt sich sodann der Rangstreit. Die Apostel halten eine solche Treulosigkeit fast für unmöglich. Jeder beteuert seine Unschuld, jeder will dem Herzen des Meisters am nächsten stehen. Nachdem der Heiland sie wegen ihres Streites zurechtgewiesen, wendet er sich an

Petrus, der am ersten einen Vorrang für sich in Anspruch nehmen durfte, und sagt ihm den dreimaligen Fall voraus. In dieser Aufeinanderfolge liegt eine Klimax, die das eine Stück fest mit dem andern verbindet. Bei Matthäus und Markus wird der Verräter schon vor der Einsetzung des allerheiligsten Altarssakramentes entlarvt. Die Warnung des Petrus erfolgte nach den dortigen Parallelberichten auf dem Wege zum Garten Gethsemani.

Dieser Garten ist im Lukasevangelium gar nicht erwähnt. Ebenso fehlt hier die Angabe, daß nur die drei Lieblingsjünger ihren Meister bis zum Orte der Todesangst begleiten durften. Die Apostel bleiben alle zusammen, bis er sich ungefähr einen Steinwurf weit von ihnen entfernt. *Ἀπεπάσθη ἀπ' αὐτῶν ὥσεί λίθου βολήν, καὶ θεῖς τὰ γόνατα προσήχετο.* In den beiden ersten Evangelien wird die Entfernung, in der die Begleiter schließlich zurückblieben, ohne genauere Maßangabe nur als kurz bezeichnet. *Καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ* (Mark. *ἔπιπεν ἐπὶ τῆς γῆς*). Dann lesen wir bei Lukas nicht dreimal, wie man nach den Parallelberichten erwarten sollte, sondern nur einmal von einem Gange zu den Jüngern. Auch sind die Worte, die der Heiland bei dieser Gelegenheit an sie richtete, wesentlich kürzer als die entsprechenden Sätze des ersten und zweiten Evangeliums. Anderes fehlt dagegen bei Matthäus und Markus. Lukas ist von allen Evangelisten der einzige, der die Erscheinung des Engels und den Todesschweiß in seine Darstellung hineinzieht. Die beiden ersten Synoptiker erzählen, daß dem Knechte das Ohr abgeschlagen wurde, Lukas hebt ebenso wie der Verfasser des vierten Evangeliums ausdrücklich hervor, daß dieses Ohr das rechte gewesen ist. Auch fügt er hinzu, daß es vom Heilande wieder angesetzt wurde. Nur bei Lukas erfahren wir, daß außer Petrus noch andere Jünger bewaffnet waren. Der Text ist also von den Berichten der übrigen Evangelisten in seiner jetzigen Form durchaus verschieden. Diese Abweichungen können in ihrer Gesamtheit nur aus einer einzigen Vorlage stammen. Wenn Lukas die Absicht gehabt hätte, aus verschiedenen Quellen möglichst viele Einzelheiten zusammenzutragen, würden auch die Angaben des Markusevangeliums in entsprechender Weise zur Geltung gekommen sein. Wir finden aber in dem ganzen Abschnitte vielleicht keinen einzigen Satz, der von dem Texte dieses Evangeliums irgendwie beeinflusst wurde. Die Übereinstimmungen, denen man an einigen Stellen begegnet, ließen sich gar nicht vermeiden. So

heißt es z. B. gleich im Anfange: *Καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*. Bei Matthäus und Markus beginnt die Darstellung natürlich mit einer ähnlichen Wendung. Es fehlen dort aber die Worte *κατὰ τὸ ἔθος*, die wir nicht übersehen dürfen. Sie greifen auf 21, 37 zurück und sind offenbar aus derselben Quelle genommen.

Auch der Bericht über die Verleugnung kann in seiner jetzigen Gestalt nicht auf Markus zurückgeführt werden. Bei Markus wird Petrus zweimal von einer Magd und einmal von den Umstehenden zu der Ablegnung veranlaßt, bei Lukas erzählt der Verfasser nur das erste Mal von einer Magd. Das zweite Mal ist es in diesem Evangelium einer von den anwesenden Männern, der den Apostel in Verlegenheit bringt. An der dritten Stelle wird Petrus von einer einzigen Person zu der unwahren Behauptung gedrängt. Nach den Angaben des Markusevangeliums krächte der Hahn zweimal, in den andern Berichten ist nur von einem einmaligen Hahnenschrei die Rede. Auch die Eingliederung des Textes ist verschieden. Matthäus und Markus behandeln den dreimaligen Fall des Petrus erst nach der Gerichtsverhandlung. Bei der Gefangennahme des Heilandes erzählen sie nur, daß Petrus ihm folgte. Diese Bemerkung findet sich auch bei Lukas. Sein Gewährsmann hatte dann aber die Verleugnung sofort angeschlossen, ähnlich wie er in einem früheren Kapitel auf den Bericht über die Aussendung der Jünger gleich die Heimkehr folgen ließ ¹⁾. Damit war die Abendsitzung des jüdischen Gerichtshofes ganz übergangen. Weil man aber die Angaben nicht vollständig entbehren konnte, mußten sie zum Teil mit der Morgensitzung in Verbindung gebracht werden. Die Verfasser des ersten und zweiten Evangeliums haben sich bei dieser Sitzung nicht weiter aufgehalten. Für die Entlehnung aus der fraglichen Sonderquelle spricht außerdem noch ein anderer Umstand. Im Lukasevangelium wird an der dritten Stelle genau die Zeit angegeben, die seit der zweiten Leugnung verflossen war. *Διαστάσης ὥσεί ὥρας μιᾶς ἄλλος τις δῦσχυρίζετο λέγων· ἐπ' ἀληθείας καὶ οὗτος μετ' αὐτοῦ ἦν*. Bei Matthäus und Markus lesen wir in dem entsprechenden Satze nur *μετὰ μικρόν*. Hiermit wiederholt sich dieselbe Verschiedenheit, die wir im vorhergehenden Abschnitte schon bei der oben erwähnten Ortsangabe beobachtet haben. An der Stelle, wo Matthäus und Markus sich mit dem unbestimmten *μικρόν* be-

¹⁾ 10, 1 ff. Vgl. oben S. 12.

gnügten, fanden wir bei Lukas das eigenartige *ὥσει λίθου βολήν*. Da wir nicht annehmen dürfen, daß diese so charakteristische Schätzung des örtlichen Abstandes erst von dem Verfasser des jetzigen Evangeliums in den Text hineingebracht wurde, müssen wir auch für die genannte Zeitbestimmung die Herkunft aus einer älteren Quelle voraussetzen. Das kann aber wegen der Ähnlichkeit, die zwischen den beiden Angaben besteht, nur dieselbe Vorlage gewesen sein.

Nachdem der betreffende Schriftsteller die Verurteilung des Heilandes durch den hohen Rat geschildert hatte, wird die Bestätigung dieses Urteils durch den römischen Landpfleger natürlich die Fortsetzung gebildet haben. Deshalb dürfen wir von vornherein mit der Wahrscheinlichkeit rechnen, daß Lukas auch bei dem folgenden Abschnitt aus jener Quelle geschöpft hat. Die Darstellung ist in der Tat von den Berichten der übrigen Evangelisten in jeder Hinsicht verschieden. Sie zeichnet sich inhaltlich vor allem durch größere Vollständigkeit aus. Dabei greifen die einzelnen Teile so harmonisch und fest ineinander, daß von einer willkürlichen Verschmelzung mehrerer Berichte gar keine Rede sein kann. Die Verhandlung beginnt mit der Anklage: *Τοῦτον εὗραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι, καὶ λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι*. Da Pilatus den Herrn nach kurzem Verhör als einen ungefährlichen Schwärmer betrachtet, erklären die Juden mit besonderem Nachdruck: *Ἀνασεῖται τὸν λαόν, διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε*. Die Worte *ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* bringen den Statthalter nun auf die Vermutung, daß er es wahrscheinlich mit einem Galiläer zu tun hat. Als man ihm dieses bestätigt, schickt er den Heiland zu Herodes. Der Vierfürst kann sich aber ebenfalls zu einer Verurteilung des Angeklagten nicht entschließen. Er treibt seinen Spott mit ihm und läßt ihn dann wieder zurückführen. Hierauf betont Pilatus noch einmal die Unschuld des angeblichen Empörers, und zwar unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die übereinstimmende Meinung des Herodes. *Προσηνέγκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐθὲν εὔρον ἐν τῷ ἄνθρωπῳ τούτῳ αἴτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ. ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς· καὶ ἰδοὺ οὐδὲν ἄξιον θανάτου ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ*. Dann fügt er hinzu: *παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω*. Um den Juden einigermaßen entgegenzukommen, hat er

sich für einen Mittelweg entschieden. Er will den Heiland wegen seines bisherigen Verhaltens züchtigen lassen und nach dieser Züchtigung wieder freigeben, die aufgehetzte Volksmenge verlangt aber den Barabbas. Die Verhandlung vor Herodes ist in den beiden andern synoptischen Evangelien ganz übergangen. Auch haben die Verfasser es unterlassen, im Anfange Genaueres über die Beschuldigungen mitzuteilen, die man gegen den Heiland erhob. Dagegen ist die Bevorzugung des Barabbas in den beiden ersten Evangelien ausführlicher behandelt.

In dem Bericht über die Kreuzigung und den Tod des Heilandes sind die Abweichungen noch größer. Die Angaben über Simon von Cyrene können aus dem Markusevangelium genommen sein. Dann folgt aber sofort ein anderer Abschnitt, zu dem ein Parallelstück nirgendwo vorhanden ist. Jesus hatte bemerkt, daß auch zahlreiche Frauen ihn begleiteten, die über sein Schicksal mitleidige Tränen vergossen. Deshalb wandte er sich um und tröstete sie. *Θυγατέρες Ἰερουσαλήμ*, sprach er zu ihnen, *μὴ κλαίετε ἐπ' ἐμέ· πλὴν ἐφ' ἐαντὰς κλαίετε καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ὑμῶν, ὅτι ἰδοὺ ἔρχονται ἡμέραι ἐν αἷς ἐροῦσιν· μακάριοι αἱ στεῖραι, καὶ αἱ κοιλίαι αἱ οὐκ ἐγέννησαν, καὶ μαστοὶ οἱ οὐκ ἔθρεψαν. τότε ὄρεσονται λέγειν τοῖς ὄρεσιν· πέσατε ἐφ' ἡμᾶς, καὶ τοῖς βουνοῖς· καλύψατε ἡμᾶς· ὅτι εἰ ἐν τῷ ὕψει ξύλω ταῦτα ποιοῦσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται;* Er forderte sie auf, nicht über ihn zu weinen, sondern über sich selbst und über ihre Kinder, wegen des schrecklichen Strafgerichtes, das über Jerusalem und seine Bewohner hereinbrechen würde. Daß er sich wirklich in der angegebenen Weise geäußert hat, müssen wir aus den Berührungen mit dem Texte der eschatologischen Rede schließen. Die Worte *μακάριοι αἱ στεῖραι, καὶ αἱ κοιλίαι αἱ οὐκ ἐγέννησαν, καὶ μαστοὶ οἱ οὐκ ἔθρεψαν* bilden zu dem Satze *οὐαὶ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* nach Inhalt und Form ein ausgeprägtes Gegenstück. In der Quelle des Lukasevangeliums folgte die eschatologische Rede fast unmittelbar auf die Stelle, wo der Heiland selbst beim Anblick der unglücklichen Stadt in Tränen ausbricht¹⁾. Da dieser Vorgang ebenfalls in den andern Evangelien nicht erzählt wird, kann eine nähere Beziehung zwischen den beiden Mitteilungen kaum in Abrede gestellt werden. Dafür spricht auch der Wortlaut des Gebetes, das der Heiland nach der Angabe des Lukas evangeliums bei der Kreuzigung zu seinem himmlischen Vater em-

¹⁾ Vgl. oben S. 34.

porsandte: *Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν*. Als er in Jerusalem einzog, war es derselbe Gedanke, der ihn zu nachsichtiger Milde stimmte. *Ἰδὼν τὴν πόλιν ἔκλαισεν ἐπ' αὐτήν, λέγων· οὐ εἰ ἔγνωσ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ καὶ σὺ τὰ πρὸς εἰρήνην· νῦν δὲ ἐκρῦβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου*. Bei Matthäus und Markus sucht man nach einer derartigen Bemerkung vergebens. Der Ruf *ἡλί, ἡλί, λευὰ σαβαχθανί* ist im Lukasevangelium übergangen. Wir dürfen wohl annehmen, daß der Berichterstatter lieber die innige Vereinigung betonte, die zwischen dem himmlischen Vater und dem menschgewordenen Gottessohne bestand. Das scheint vor allem aus den Worten herauszuklingen, die der Heiland unmittelbar vor seinem Tode sprach: *Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου*. Jedenfalls dürfen wir nicht übersehen, daß uns gerade bei Lukas die beiden Kreuzesworte mitgeteilt werden, die mit der Anrede *πάτερ* beginnen. In den andern Evangelien fehlen diese Worte. Sie gehen offenbar auf dieselbe Grundschrift zurück. Daß dieses nur die fragliche Sonderquelle gewesen sein kann, ergibt sich auch aus der Bemerkung am Schluß des Berichtes: *Εἰστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν, καὶ γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, ὁρῶσαι ταῦτα*. Bei Matthäus und Markus werden die Frauen mit Namen genannt, im Lukasevangelium sind die Namen als bekannt vorausgesetzt. Dadurch charakterisiert sich der Text als ein Bestandteil derselben Quelle, die bei dem Abschnitt 8, 1—3 als Vorlage gedient hat.

Die Grablegung wird dann wieder in ähnlicher Weise behandelt, wie es bei Markus geschieht. Nur an einer einzigen Stelle geht der Verfasser über die Angaben des zweiten Evangeliums erheblich hinaus. Er betont mit sichtlichem Nachdruck, daß in dem Grabe bisher noch niemand bestattet war. *Ἐθνηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι λαξευτῷ, οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὕπω κείμενος*. Bei Markus wird dieser Umstand gar nicht berührt. Dagegen heißt es in dem Texte des Matthäusevangeliums: *Καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσήφ ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι καθαρῇ, καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημεῖῳ ὃ ἐλατόμνησεν ἐν τῇ πέτρᾳ*. Wir haben es hier also wieder mit einem Beispiele zu tun, wo Lukas dem ersten Evangelium näher steht als dem zweiten. Auch die Angabe, daß die Frauen gleich nach der Grablegung die Spezereien beschafften, kann nicht auf Markus zurückgehen. Nach der Darstellung des Markusevangeliums haben sie erst am Abende des

folgenden Tages die Einkäufe besorgt¹⁾. Deshalb sind wir wahrscheinlich zu der Annahme gezwungen, daß in diesem Abschnitt eine teilweise Verschmelzung der beiden Grundquellen stattgefunden hat.

Als die Frauen zum Grabe gingen, legten sie sich nach dem Berichte des zweiten Evangeliums die Frage vor: *Τίς ἀποκνύσει ἡμῶν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου;* ihre Sorge war jedoch überflüssig. Sie fanden das Grab schon geöffnet und erblickten dort einen weißgekleideten Engel, der sie von der soeben erfolgten Auferstehung in Kenntnis setzte. Bei Lukas wird ihnen die Mitteilung von zwei Engeln gemacht. Auch sind die Worte, mit denen dieses geschieht, von dem Texte der andern Evangelien sehr verschieden. Im Markusevangelium beginnt der Engel mit schlichtem Ernste: *Μὴ ἐκθαμβεῖσθε Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρεθινὸν τὸν ἐσταυρωμένον*, bei Lukas überrascht uns sofort das lebhaft, rhetorisch sehr wirkungsvolle *Τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν;* Dann lautet die Fortsetzung: *οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἡγέρθη. μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.* Der Hinweis auf diese Prophezeiung ist bei Markus gar nicht vorhanden. Bei Lukas fehlt dagegen die Bemerkung, daß der Heiland sich den Jüngern in Galiläa zeigen wird. Im ersten und zweiten Evangelium werden nur drei Frauen erwähnt, Maria Magdalena, die Mutter des Jakobus und Salome, Lukas rechnet mit einer größeren Zahl. Er nennt Maria Magdalena, Johanna und die Mutter des Jakobus ausdrücklich mit Namen und spricht dann außerdem noch von den übrigen, die mit ihnen den Heiland begleitet hatten. *Ἦσαν δὲ ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία καὶ Ἰωάννα καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου, καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς ἔλεγον πρὸς τοὺς ἀποστόλους ταῦτα.* Johanna ist nach dem Zusammenhange dieselbe Person, die uns 8, 3 schon begegnet ist. Sie wird dort ebenfalls unter den Begleiterinnen des Heilandes an zweiter Stelle genannt. Darum kann die Herkunft des Textes nicht zweifelhaft sein.

In dem folgenden Abschnitte wird auf die Mitteilung der Frauen ausdrücklich Bezug genommen. Die beiden Jünger er-

¹⁾ Vgl. darüber besonders die Ausführung von Schanz, Ev. des h. Marc. S. 413 f. Andere nehmen einen zweimaligen Einkauf an. Dadurch würde der Quellenunterschied noch deutlicher hervortreten.

zählen dort, daß die Kunde von der angeblichen Auferstehung sie noch mehr in Verwirrung gebracht hat. Ἀλλὰ καὶ γυναῖκες τινες ἐξ ἡμῶν ἐξέστησαν ἡμᾶς, γενόμεναι δοθεῖναι ἐπὶ τὸ μνημεῖον, καὶ μὴ εὑροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἦλθον λέγονσαι καὶ ὀπιτασίαν ἀγγέλων ἑωρακεῖναι, οἱ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν. καὶ ἀπῆλθόν τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον, καὶ εὔρον οὕτως καθὼς αἱ γυναῖκες εἶπον, αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον. Diese Bemerkungen sind für den ganzen Zusammenhang so wesentlich, daß niemand sie als einen willkürlichen Zusatz des Evangelisten betrachten wird. Sie können aber nur auf eine Quelle zurückgehen, in der die angedeuteten Vorgänge schon ausführlicher behandelt waren. In dem Berichte des jetzigen Evangeliums fielen uns besonders die Worte der beiden Engel auf, die daran erinnerten, daß der Heiland den Tod und die Auferstehung des Menschensohnes als notwendig bezeichnet hatte. Von dieser Notwendigkeit spricht er auch in dem Texte, der uns augenblicklich beschäftigt. Καὶ αὐτὸς εἶπεν πρὸς αὐτούς· ὃ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφηταὶ οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ; καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν διηκριμίνευσεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἐαυτοῦ. Da die Stelle des ersten Abschnittes in den andern Evangelien nirgendwo vorkommt, müssen wir annehmen, daß sie auch zur Zeit des Lukas nicht sehr verbreitet war. Wir dürfen deshalb ohne Bedenken den Schluß ziehen, daß die beiden Texte von Anfang an zusammengehörten.

Die betreffende Quelle läßt sich also von den Mitteilungen über den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit, wo wir sie zuerst genauer festlegen konnten, bis zum Schlußkapitel des kanonischen Evangeliums verfolgen. Lukas hat sie ganz in derselben Weise benutzt wie die Texte des Markusevangeliums. Er wendet sich bald der einen Vorlage zu, bald gibt er die andere wieder. Wenn man den Zusammenhang an der Hand des Markusevangeliums untersucht, kann man die Sonderstücke nur als Einschaltungen bezeichnen. Dasselbe gilt von den Entlehnungen aus dem Markusevangelium, wenn man die Sondertexte für sich allein betrachtet. Der Abschnitt 4, 31—44 trennt die Jüngerberufung von der Übersiedelung des Heilandes nach Kapharnaum, durch die Stücke 5, 12—6, 19 wird die Bergpredigt von der Berufung der Jünger abgerückt, 8, 4—9, 50 durchbricht den Zusammenhang, der zwischen 8, 1—3 und 9, 51 ff. bestand, die Perikope von der Bekehrung des

jüdischen Oberzöllners schloß sich unmittelbar an das Gleichnis vom reumütigen Zöllner im Tempel, 21, 20 ff. stand mit 19, 42—44 in Verbindung. Damit ist die Richtigkeit unserer Voraussetzung gegen jedes Bedenken sichergestellt.

Es bleibt nur noch die Frage zu beantworten, wieweit die Vorlage schon bei den einleitenden Texten des jetzigen Evangeliums benutzt wurde. Wir haben sofort an den Abschnitt 4, 1 ff. angeknüpft, weil die überraschende Parallele zur Gliederung des Matthäusevangeliums dort einsetzte. Daß dieser Abschnitt nicht den Anfang der bewußten Vorlage bildete, ersieht man schon aus dem Wortlaute des ersten Satzes: *Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου*. Jesus kam vom Jordan, als er in die Wüste ging, und war voll des heiligen Geistes, von dem er sich auch in der Einsamkeit führen ließ. Mit dieser Bemerkung greift der Verfasser des kanonischen Textes auf den Taufbericht zurück. Da sich der Hinweis auf die Leitung des heiligen Geistes auch bei Matthäus vorfindet, müssen wir annehmen, daß die Worte schon in der Grundschrift standen. Das ergibt sich auch aus der Fortsetzung. V. 14 wird hervorgehoben, daß der Heiland in der Kraft des heiligen Geistes nach Galiläa zurückkehrte, und V. 18 heißt es in dem Zitate aus dem Propheten Isaias: *Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, κτλ.* Diese Stellen gehören offenbar zusammen. Da die beiden letzten aus der Vorlage stammen, haben wir denselben Ursprung auch bei der ersten anzunehmen. Hieraus ergibt sich, daß in der fraglichen Quelle wenigstens die Taufe vorher schon besprochen war. Wenn man aber die Taufe behandeln wollte, mußte man auch auf die sonstige Tätigkeit des Vorläufers eingehen. Das geschieht bei Lukas mit einer Ausführlichkeit, die von keiner andern Darstellung erreicht wird. Am nächsten berührt sich die Schilderung mit dem Texte des Matthäusevangeliums; die eigentliche Bußpredigt und der Hinweis auf Christus stimmen in den beiden Evangelien fast Wort für Wort miteinander überein. Bei Matthäus fehlt dagegen im Anfange die sorgfältige Datierung, die uns bei Lukas begegnet, Lukas zitiert aus dem Propheten Isaias die Stelle 40, 3—5, Matthäus beschränkt sich auf den ersten Teil dieser Stelle, auf die Bußpredigt folgt im Lukasevangelium ein ausführlicher Bericht über die Wirkungen dieser Predigt, die Worte, mit denen der Vorläufer vom Heilande

spricht, haben hier eine besondere Einleitung, am Schluß des Abschnittes wird sofort die Gefangennahme des Täufers erwähnt, obwohl diese nach den andern Evangelien erst später erfolgte. Damit schlägt der Schriftsteller genau dasselbe Verfahren ein, wie wir es bei dem Berichte über die Aussendung und Heimkehr der Jünger und bei der Perikope von der Verleugnung beobachten konnten¹⁾. Er pflegt ein Thema nicht eher zu verlassen, als er es vollständig erledigt hat. Erst wenn er mit dem Gegenstande zum Abschluß gekommen ist, nimmt er den ursprünglichen Faden wieder auf. Da sich diese Darstellungsweise nur in den Sonder-texten des Lukasevangeliums verfolgen läßt, müssen wir sie als ein Zeichen gemeinsamen Ursprunges betrachten.

Was wir bei Lukas über die Taufe des Heilandes lesen, stimmt auffallend mit der Schilderung des Markusberichtes überein. Nur an einer einzigen Stelle geht der Verfasser über die Angaben des zweiten Evangeliums ein wenig hinaus. Er teilt uns mit, daß Jesus nach der Taufe betete. *Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνέρχεσθαι τὸν οὐρανόν, κτλ.* Da wir aber 5, 16 = Mark. 1, 45, 9, 18 = Mark. 8, 27 und 9, 28 = Mark. 9, 2 denselben Zusatz antreffen, dürfen wir auf diesen Unterschied keinen besonderen Wert legen. Bei der Himmelsstimme, die nach der Satzkonstruktion den wichtigsten Teil des ganzen Berichtes bildet, decken sich die beiden Texte bis auf den letzten Buchstaben. Im ersten Evangelium lauten die Worte: *Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἐδόξασα*, bei Markus und Lukas heißt es dagegen in der zweiten Person: *Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ἐδόξασα*. Es scheint also, daß Lukas die Sonderquelle plötzlich verlassen hat, um diese Begebenheit nach dem Markusevangelium zu erzählen. Zur vollen Gewißheit können wir allerdings bei der Kürze des Abschnittes nicht gelangen. Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß der genannte Satz auch in der andern Vorlage diese Form hatte.

Dann folgt die Geschlechtstafel. An die Erklärung des himmlischen Vaters schließt sich der Bericht über die irdische Abstammung des Heilandes. Diese Verbindung ist so alt wie die jetzige Form des Geschlechtsregisters, das zu dem Wortlaute der Himmelsstimme gewissermaßen ein Gegenstück bildet. In dem einen Texte wird Jesus als der Sohn Gottes bezeichnet, in dem

¹⁾ Vgl. oben S. 12 und S. 38.

andern tritt er uns als der angebliche Sohn des Joseph, des Sohnes des Heli, des Sohnes des Matthat usw. entgegen. Der Verfasser des ersten Evangeliums bringt die Namen in umgekehrter Aufeinanderfolge. Da Lukas nach unsern bisherigen Beobachtungen jeder weitgreifenden Änderung nach Möglichkeit aus dem Wege geht, muß er die abweichende Zusammenstellung schon vorgefunden haben. Er hat also den Abschnitt aus einer Quelle genommen, die bereits den jetzigen Zusammenhang aufwies. Das kann nur dieselbe Quelle gewesen sein, aus der die übrigen Sonderstücke des dritten und vierten Kapitels hervorgegangen sind. Daß die Taufe dort wirklich behandelt war, haben wir soeben schon festgestellt.

Im ersten Kapitel des jetzigen Evangeliums heißt es V. 32: *Οὗτος ἔστι μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* Hier wird der Heiland zuerst als der Sohn des Allerhöchsten und gleich darauf als der Sohn Davids bezeichnet. Damit ist der erwähnte Zusammenhang offenbar schon vorbereitet. Die Worte des himmlischen Vaters bestätigen den ersten Teil des Satzes, das Geschlechtsregister bildet den Beleg für die Richtigkeit des zweiten Teiles. Wir haben deshalb den Bericht über die Verkündigung ebenfalls auf jene Vorlage zurückzuführen. Dieser Text ist aber durch den Hinweis auf Elisabeth unzertrennlich mit dem vorhergehenden Abschnitte verbunden. Auch ist es von vornherein selbstverständlich, daß auf die Verheißung einige Mitteilungen über die Ereignisse bei der Geburt folgen mußten. Wenn Lukas die betreffenden Nachrichten aus mehreren Quellen genommen hätte, würde man häufiger einer Parallele zu den Texten des ersten Evangeliums begegnen. Denn es ist kaum anzunehmen, daß in den damaligen Bearbeitungen gerade die Sonderstücke des Matthäusevangeliums überall gefehlt haben sollten. Wenn er sie aber vorgefunden hätte, würde er sie nach Möglichkeit berücksichtigt haben. Dafür bürgt uns die Art und Weise, wie er sonst bei der Benutzung seiner Quellen verfährt. Er hat sicher in den beiden ersten Kapiteln schon ganz nach denselben Grundsätzen gehandelt. Da das Markusevangelium hier noch nicht einsetzte, hat er lediglich die Texte der andern Vorlage wiedergegeben.

Diese Schrift berührte sich also mit dem jetzigen Matthäusevangelium nicht nur durch den Wortlaut einiger Reden, sondern auch durch eine Reihe von erzählenden Stücken und besonders durch die Gliederung des ganzen Stoffes. Sie berichtete über die

Geburt und Jugend des Heilandes, erzählte von der Taufe, enthielt einen Stammbaum und behandelte den Aufenthalt des Herrn in der Wüste. Dann folgten genauere Mitteilungen über die Rückkehr nach Galiläa und die Umsiedelung von Nazareth nach Kapharnaum. Hieran schloß sich die Jüngerberufung und weiterhin die Bergpredigt. Nach der Bergpredigt fand zu Kapharnaum die Heilung des schwer erkrankten Knechtes statt. Zu Naim wurde der Jüngling wieder auferweckt, den man schon auf der Bahre zur Stadt hinaustrug. Als die Anwesenden dieses sahen, fürchteten sie sich und priesen Gott, gerade so wie es nach dem ersten Evangelium bei der Heilung des Gichtbrüchigen geschah, den man auf einer Bahre dem Heilande zu Füßen legte. In dem folgenden Abschnitte treten uns in beiden Evangelien Johannesjünger entgegen. Bei Matthäus wundern sie sich über die Teilnahme des Herrn an einem Festmahle, bei Lukas legen sie ihm die Frage vor, ob er wirklich der verheißene Messias ist. Jesus gibt ihnen an beiden Stellen die erforderliche Auskunft und nimmt auch bei Lukas am Ende der Rede, die er an das Volk richtet, deutlich auf das Festmahl Bezug. Dieser Hinweis veranlaßte sodann die Einschaltung des Salbungsberichtes. Hierauf treffen die Texte wieder vollständig zusammen; Luk. 8, 1 = Matth. 9, 35 ff. Mit den Aposteln werden dann im dritten Evangelium auch schon die dienenden Frauen erwähnt, die bei Matthäus erst in der Leidensgeschichte vorkommen. Das führte nun sofort auf die Reise zum letzten Osterfeste; 10, 25 ff. sind wir eigentlich schon in Jerusalem. Es ist dem Verfasser aber noch früh genug zum Bewußtsein gekommen, daß er auf diese Weise den Begebenheiten voraufeilte. Deshalb dehnte er den Reisebericht weiter aus, bis er das Übergangene zum Teil wieder nachgeholt hatte. Dabei konnten die Ereignisse, die in Galiläa fest lokalisiert waren, natürlich nicht berücksichtigt werden. Es ließen sich fast nur die belehrenden Texte verwerten, die dadurch auffallend in den Vordergrund gedrängt wurden. Stücke wie die Brotvermehrung und die Begegnung mit dem kananäischen Weibe mußten zurücktreten. 13, 22 und 17, 11 wird die Reise dem Leser wieder in Erinnerung gebracht, aber nicht aus einem praktischen oder stilistischen Grunde, sondern im Anschluß an die Zeugnisse der früheren Überlieferung, die dort wirklich eine Reise voraussetzten. Auch an andern Stellen ist der ursprüngliche Zusammenhang mitunter noch deutlich zu verfolgen, so z. B. bei den Texten 11, 14—12, 59. 11, 14—32

= Matth. 12, 22 ff., 11, 37 ff. wird dieselbe Frage behandelt wie in dem Abschnitte Matth. 15, 1 ff., 12, 1 = Matth. 16, 5 ff. Man wird jedoch von vornherein zugeben dürfen, daß es unmöglich war, die einzelnen Reden dauernd auseinanderzuhalten. Die geschichtliche Aufeinanderfolge wurde allmählich von einer sachlichen Gliederung durchkreuzt, bei der sich nach psychologischen Gesetzen das Gleiche zum Gleichen gruppierete. Diese Entwicklung ist in der Quelle des Lukasevangeliums schon außerordentlich weit vorgeschritten. Sie zeigt sich nicht nur bei den Reden, sondern auch bei den erzählenden Stücken. Der Salbungsbericht, den wir soeben erwähnten, lehnt sich an die Schlußbemerkung des vorhergehenden Abschnittes, 8, 1—3 + 9, 51—10, 24 war alles zusammengestellt, was von der Begleitung des Heilandes gesagt werden konnte, der Abschnitt 11, 1 ff. hängt innerlich mit 10, 38 ff. zusammen, bei den Texten 13, 1—21 spielen gewisse Zahlen eine Rolle, 13, 34 f. = Matth. 23, 37—39 ist als naheliegende Fortsetzung von 13, 33 hier angefügt, 15, 1 ff. sind in ähnlicher Weise fünf Parabeln miteinander verbunden, 18, 1—8 lesen wir von dem anhaltenden Flehen der Witwe, 18, 9 ff. tritt uns ein betender Zöllner entgegen, 19, 1 ff. wurde gleich darauf die Bekehrung des Zachäus erzählt. Was sich auf dieselbe Person oder denselben Vorgang bezieht, ist nach Möglichkeit zusammengelegt. Nach der Predigt des Täufers kommt gleich die Gefangennahme zur Sprache, auf den Bericht über die Aussendung der Jünger folgt sofort eine Schilderung der Heimkehr, der Fall des Petrus wird unmittelbar nach der Bemerkung über den Eintritt in den Hof des Hohenpriesters behandelt. Wenn sich zwei Texte fanden, die in den wichtigsten Punkten zusammenfielen, wurde der eine gewöhnlich von dem andern zurückgedrängt. Der Abschnitt 4, 16 ff. = Matth. 13, 53 ff. ist für Matth. 4, 13 ff. eingetreten, 7, 18 ff. = Matth. 11, 2 ff. begegnet uns an einer Stelle, wo man eine Parallele zu Matth. 9, 9 ff. erwartet, 11, 37 ff. stimmt inhaltlich in erster Linie mit dem Texte Matth. 23, 1 ff. überein, muß aber mit Rücksicht auf den äußeren Zusammenhang als Parallele zu Matth. 15, 1 ff. betrachtet werden. In diesen Fällen ist der zweite Text, wie man sieht, immer an den Platz des ersten getreten. Das Matthäusevangelium vertritt bei den Abweichungen überall die ältere Form der Darstellung. Es gibt im großen und ganzen die Grundlage wieder, auf der sich die Umgestaltung allmählich vollzogen hat.

Um so schwieriger ist es dagegen, genau das absolute Alter der jüngeren Bearbeitung zu ermitteln. Wir können mit Sicherheit nur einen terminus ad quem angeben. Sie war schon vorhanden, als Paulus den ersten Brief an die Thessalonicher und den ersten Korintherbrief schrieb. Daß bei Lukas an den betreffenden Parallelstellen eine Entlehnung aus diesen Briefen vorliegen könnte, hat sich als unmöglich erwiesen. 1 Thess. 5, 3 geht auf eine abweichende Übersetzung zurück ¹⁾, 1 Kor. 11, 24—25 bildete zu dem vorhergehenden Satze des Lukasevangeliums ursprünglich die charakteristisch gegliederte Fortsetzung ²⁾. Hierzu kommt im Thessalonicherbriefe noch die Übereinstimmung des ganzen Zusammenhanges. Der Apostel fügt seiner Angabe mit besonderem Nachdruck hinzu, daß man dem Verderben nicht entrinne wird. *Αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐπίσταται ὁ θάνατος ὥσπερ ἡ ὥδιν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ, καὶ οὐ μὴ ἐκφύγῳσιν.* Dieser Zusatz bildet nach Inhalt und Form ein Gegenstück zu der Mahnung, die sich Luk. 21, 36 ebenfalls bald nachher anschließt: *Ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι ἵνα κατισχύσητε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι, καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.* Auch die Wachsamkeit, die der Heiland hier seinen Jüngern empfiehlt, wird den Christen von Paulus gleich darauf besonders ans Herz gelegt. *Ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει, ἵνα ἡ ἡμέρα ὑμᾶς ὡς κλέπτῃ καταλάβῃ· πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας. οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους. ἄρα οὖν μὴ καθεύδωμεν ὡς οἱ λοιποί, ἀλλὰ γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν. οἱ γὰρ καθεύδοντες νυκτὸς καθεύδουσιν, καὶ οἱ μεθυσκόμενοι νυκτὸς μεθύουσιν.* Die Mahnung zur Nüchternheit entspricht den Worten, die dem Satze bei Lukas unmittelbar vorausgehen: *Προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς μὴ ποτε βαρυνθῶσιν αἱ καρδίαι ὑμῶν ἐν κραυγῇ καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς.* Es wiederholen sich also bei Paulus auf engstem Raume genau dieselben Gedanken, die in dem Texte des Evangeliums zur Darstellung kommen ³⁾. In dem Lukasberichte sind die einfachen Worte des Heilandes mitgeteilt, im Thessalonicherbriefe stehen wir bereits einer praktischen Verwertung des Textes gegenüber. Dasselbe Verhältnis tritt in dem Briefe schon 2, 14—16 zu Tage. Dort schwebte dem Verfasser die Stelle Luk. 11, 49—52 vor: *Διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ*

¹⁾ Vgl. oben S. 33.

²⁾ Vgl. oben S. 35 f.

³⁾ Vgl. u. a. Marshall a. a. O., Feine, Jesus Christus und Paulus S. 180 und Resch, Der Paulinismus und die Logia Jesu S. 38 f.

Bonkamp, Zur Evangelienfrage.

εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ διώξουσιν, ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν τὸ ἐκχυννόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, ἀπὸ αἵματος Ἀβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου· ναί, λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθατε καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε. Er hat als Apostel diesen Text auf sich selbst bezogen und in dem Verhalten der damaligen Juden eine Bestätigung der Angaben erblickt. Ὑμεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε, ἀδελφοί, τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ τῶν οὐσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλειῶν, καθὼς καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς προφήτας, καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων, καὶ θεῶ μὴ ἀρεσκόντων, καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων, κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν¹⁾. Auch die Rede, die der Heiland bei der Aussendung der Jünger hielt, ist ihm bekannt gewesen. Sie schließt mit den Worten: Ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ, ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με. Die Jünger sind die Boten des Heilandes, der Heiland ist der Gesandte Gottes. Wer also die Jünger verachtet, verachtet Gott. Darum schreibt er 4, 8: Τοιγαροῦν ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεόν²⁾. In ähnlicher Weise zeigt sich die Abhängigkeit auch an einer zweiten Stelle des Korintherbriefes. Wir lesen dort 7, 25—26: Περί δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἡλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι. νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεσιῶσαν ἀνάγκην. Der Apostel will bezüglich der Jungfrauen bloß einen Rat erteilen, weil er eine bestimmte Vorschrift vom Herrn nicht empfangen hat. Die Ehelosigkeit empfiehlt sich nach seiner Auffassung in erster Linie mit Rücksicht auf die bevorstehende Bedrängnis. Bei dieser Andeutung hat er offenbar an die Stelle Luk. 21, 23 gedacht: Οὐαὶ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις· ἔσται γὰρ ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὁργὴ τῷ λαῷ τούτῳ³⁾. Die Bemerkung ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω bildet zugleich ein Gegenstück zu den Worten ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ

¹⁾ Vgl. Feine S. 258 und Resch S. 36 f.

²⁾ Vgl. Feine S. 288 und Resch S. 37 f. und S. 208.

³⁾ Vgl. hierüber besonders die Ausführungen von Bisping, sowie Feine a. a. O. S. 177 und Resch S. 49 und S. 331 f.

κρυόν, die 11, 23 das Zitat einleiten. Die beiden Angaben stehen ganz auf derselben Stufe, nur ist die Erklärung in dem einen Satze positiv, in dem andern negativ. Über den einen Gegenstand hat der Verfasser des Briefes vom Herrn genauere Mitteilungen erhalten, in der andern Frage liegt eine bestimmte Weisung nicht vor. Hieraus ersieht man, daß wir die Offenbarung, die wir an der zweiten Stelle vorauszusetzen haben, nicht auf den dortigen Abschnitt beschränken dürfen. Sie bezieht sich auf alles, was der Apostel in seinen Predigten als Glaubenswahrheit verkündet hat. Wenn es sich bloß um die Einsetzung des allerheiligsten Altarssakramentes gehandelt hätte, würde dieses in der mündlichen Unterweisung ohne Zweifel schon zur Sprache gekommen sein. Er schreibt aber nicht etwa *ὥσπερ καὶ ἔλεγον ὑμῖν*, wie ich euch erzählt habe, sondern *ὁ καὶ παρέδωκε ὑμῖν*, was ich euch vorgetragen habe. Die Tatsache, daß er seine Kenntnis dem Heilande selbst verdankt, wird erst in dem Briefe besonders hervorgehoben. Es muß also dieselbe Offenbarung gemeint sein, von der wir im ersten Kapitel des Galaterbriefes erfahren. Diese kann sich schon wegen ihres Umfanges nur auf den Inhalt der einzelnen Wahrheiten erstreckt haben. In der Form war Paulus gerade so gut wie Markus und Lukas von natürlichen Quellen abhängig. Daß er auf seinen Reisen Bücher mit sich führte, geht aus der Stelle 2 Tim. 4, 13 hervor: *Τὸν φερόντην, ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρωάδι παρὰ Κάριον, ἐρχόμενος φέρε, καὶ τὰ βιβλία, μάλιστα τὰς μεμβράνας*. Unter diesen Schriften werden Aufzeichnungen über das Leben und Wirken des Heilandes, soweit sie damals bereits vorhanden waren, sicher nicht gefehlt haben. Jedenfalls dürfen wir es von vornherein als sehr wahrscheinlich bezeichnen, daß Lukas gerade durch seinen Lehrer mit dem Werke bekannt geworden ist.

Die Sprache, in der es den beiden Schriftstellern vorlag, muß entweder hebräisch oder aramäisch gewesen sein. Das ergibt sich aus der Variante *παρίς* = *ὡδὴν*. Es kann also nur in Palästina entstanden sein. Der Apostel hat es allem Anscheine nach selbst von dort mitgebracht. Nun wissen wir, daß er sich nach seiner Bekehrung schon wiederholt in Jerusalem aufgehalten hatte. Vgl. Apg. 9, 26 ff., 11, 27 ff. und 15, 1 ff. Wenn ihm die Schrift bei einer solchen Gelegenheit wirklich zum ersten Male in die Hand gekommen ist, liegt die Vermutung nahe, daß sie die Tradition der dortigen Gemeinde zum Ausdruck brachte.

Zu dieser Annahme werden wir in der Tat auch durch innere Gründe gezwungen. Wir ersehen gleich aus den ersten Kapiteln, daß der Verfasser mit den Verhältnissen in der Hauptstadt genau bekannt war. Er führt uns in den Tempel, nimmt eingehend auf die Regeln und Gebräuche beim Opferdienste Bezug und erwähnt sogar, zu welcher Priesterklasse Zacharias gehörte. Was er 2, 36 f. über das Leben und die Familienverhältnisse der Prophetin Anna berichtet, geht offenbar auf Personen zurück, die diese noch näher gekannt haben. V. 38 erzählt er dann weiter: *Καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἐπιστᾶσα ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν Ἱερουσαλὴμ.* Diese Ausdrucksweise erklärt sich am einfachsten, wenn wir annehmen, daß er selbst in Jerusalem wohnte. An jedem andern Orte würde man eher *λύτρωσιν Ἰσραήλ* gesagt haben. Auch die Umgegend von Jerusalem ist ihm bekannt gewesen. Er weiß dem Leser genau anzugeben, wie weit das Dorf Emmaüs entfernt ist. Die Berge von Juda erscheinen 1, 39 für ihn als das Gebirge *κατ' ἐξοχὴν*. Es heißt nämlich an dieser Stelle zunächst ohne jede weitere Beschränkung: *Ἀναστᾶσα δὲ Μαριὰμ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐπορεύθη εἰς τὴν ὄρεινὴν μετὰ σπουδῆς*, Maria stand in diesen Tagen auf und ging eilends in das Gebirge. Dann wird in einer besondern Apposition hinzugefügt: *εἰς πόλιν Ἰουδα*, zu einer Stadt im Lande Juda. Hiernach können also nur die Höhen im Süden von Palästina gemeint sein. Daß man es in der Gegend von Nazareth mit andern Gebirgen zu tun hat, ist dem Verfasser gar nicht zum Bewußtsein gekommen¹⁾. Ebenso werden im letzten Kapitel die Erscheinungen übergangen, die in Galiläa stattgefunden haben, die entsprechenden Ereignisse zu Jerusalem dagegen mit großer Ausführlichkeit behandelt.

Der erste Brief an die Thessalonicher ist spätestens im Jahre 54 entstanden, etwa zwei Jahre nach dem Apostelkonzil, das wir nicht über das Jahr 52 hinausrücken dürfen. Paulus muß also die Schrift spätestens im Jahre 52 kennen gelernt haben. Wie alt sie damals schon war, entzieht sich unserer Kenntnis. Nur dürfen wir nicht vergessen, daß sie jünger war als die Grundschrift des kanonischen Matthäusevangeliums. Der Abstand scheint mindestens einige Jahre zu betragen.

¹⁾ Vgl. darüber Hillmann, Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas, Jahrb. f. prot. Theol. 1891 S. 196 und Feine, Eine vorkanonische Überlieferung des Lukas in Evangelium und Apostelgeschichte S. 154.

Damit kommen wir für das Matthäusevangelium in die Zeit, wo die Apostel noch sämtlich in Palästina tätig waren. Es muß nach dem Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung wirklich in Palästina entstanden sein, da sich die andere Schrift nur als eine südpalästinensische Weiterbildung darstellt. Die Tradition findet also in den wesentlichsten Punkten ihre volle Bestätigung.

Auch hinsichtlich der Sprache sind jetzt keine Zweifel mehr möglich. Da die jüngere Bearbeitung in einem semitischen Dialekte abgefaßt war, müssen wir für die ältere Schrift ein Gleiches voraussetzen. Es kommen nur Hebräisch und Aramäisch in Frage. Das Aramäische war die Sprache des Volkes, Hebräisch wurde bloß von den Gelehrten verstanden. Nun war es aber gerade das Volk, das sich der neuen Lehre mit besonderem Eifer zuwandte. Ein hebräisches Evangelium würde nur einen sehr beschränkten Leserkreis gefunden haben. Es hätte auch nicht denselben Wert gehabt, da der Heiland seine Reden tatsächlich in aramäischer Sprache gehalten hat. Ebenso mußten die Apostel sich bei ihrer Predigt dieses Idiom bedienen. Wie schwer es ist, solche Texte sofort in einem andern Dialekte niederzuschreiben, wird man am besten verstehen, wenn man es einmal in der eigenen Muttersprache versucht hat. Niemand ist imstande, das Vater unser oder sonst einen Abschnitt aus der Bergpredigt ohne weiteres befriedigend in dem Dialekte seiner Heimat wiederzugeben. Hierzu kommt noch, daß die Apostel in ihrer Jugend keine besondern Studien gemacht hatten. Ihre Kenntnis des Hebräischen wird deshalb mindestens recht dürftig gewesen sein. Wieweit diese Sprache dem Verfasser des zweiten Evangeliums zur Verfügung stand, ist aus dem Wortlaute des dort vorkommenden Kreuzesrufes zu entnehmen. Wir finden daselbst für $\eta\lambda\iota$, wie es im ersten Evangelium heißt, die auffallende Form $\epsilon\lambda\omega\iota$ = $\epsilon\lambda\omega\iota$, die man weder als hebräisch noch als aramäisch bezeichnen kann. In dem einen Falle müßte man $\epsilon\lambda\omega\iota$, in dem andern $\epsilon\lambda\omega\iota$ erwarten. Man hat allerdings in dem ω vielfach ein dunkelgefärbtes \bar{a} erblickt, aber mit Unrecht. Wenn diese Färbung in $\epsilon\lambda\omega\iota$ eingetreten wäre, würde sie auch für $\epsilon\lambda\omega\iota$ vorauszusetzen sein. Die Handschriften bieten hier aber sämtlich a . Bei Matthäus haben die besten Codices $\lambda\epsilon\mu\alpha$, bei Markus dagegen $\lambda\alpha\mu\alpha$ = $\lambda\alpha\mu\alpha$. Dann lautet das Verbum in fast allen Handschriften $\sigma\alpha\beta\alpha\chi\theta\alpha\nu$. Nur im Codex D und in einigen lateinischen Handschriften begegnet uns die Form $\zeta\alpha\phi\theta\alpha\nu$, die offenbar aus $\alpha\zeta\alpha\phi\theta\alpha\nu$ = $\epsilon\omega\beta\theta\alpha\nu$ entstanden ist. Bei Markus

wird sie außerdem noch durch die Mischform *ζαβαφθανι* bezeugt, die sich im Codex B und in einer lateinischen Handschrift erhalten hat. Auch findet sich dort im Codex D die eigenartige Wiedergabe durch *ὠνειδισάς με* = *וְהַעֲרִיכָה* ¹⁾, die ebenfalls von lateinischen Codices unterstützt wird. Bei Matthäus läßt sich diese Deutung nicht nachweisen. Wenn wir uns also die Frage vorlegen, in welchem Evangelium die abweichende Bezeichnung zuerst gestanden hat, kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. Wir müssen uns für Markus entscheiden, weil bei Markus noch die meisten Spuren vorhanden sind. Nun könnte man versucht sein, den Ausdruck als eine nachträgliche Interpolation zu betrachten. Dem widerspricht aber die hebräische Form der vorhergehenden Wörter, die sich mit *ζαφθανι* zu einem einheitlich gearteten Satze zusammenschließen. Markus schrieb *ελωι ελωι λαμα ζαφθανι*. Die Form *ελωι* ist wahrscheinlich als Anlehnung an *ηλι* zu erklären, wäre jedoch bei hinreichender Vertrautheit mit dem Hebräischen so gut wie unmöglich gewesen. Wenn ein Mann aus Jerusalem diese Sprache nicht beherrschte, können wir es von einem ehemaligen Zöllner aus der Gegend von Kapharnaum noch weniger erwarten. Auch würde die aramäische Form des Kreuzesrufes nicht in den hebräischen Text hineinpassen. Die Worte mußten in der griechischen Bearbeitung beibehalten werden, um dem Leser zu zeigen, warum einige von den Anwesenden den Ruf auf Elias bezogen. In einer hebräischen Darstellung wäre der Wechsel nicht nur überflüssig, sondern geradezu ein Fehlgriff gewesen, weil *ηλι* seinem Ursprunge nach selbst hebräisch ist und im Aramäischen immer als Fremdwort empfunden wurde. Zudem handelt es sich um ein alttestamentliches Zitat. Bei einem Zitate würde man ein solches Verfahren am allerwenigsten begreifen. Darum kann die jetzige Fassung nur aus einer aramäischen Vorlage stammen.

Die stilistischen Vorzüge des kanonischen Textes erklären sich aus der Art, wie wir uns dessen Entstehen zu denken haben. Wir haben gesehen, daß Paulus die Quelle des Lukasevangeliums bei seiner Lehrtätigkeit schon eher benutzte, als sie in einer griechischen Übersetzung verbreitet war. Was er vortrug, deckte sich zum Teil Satz für Satz mit dem Inhalte jener Grundschrift. Dadurch wurden an vielen Stellen schon die Ausdrücke festgelegt, die der Schüler des Apostels in seinem Evangelium später ver-

¹⁾ S. Nestle, *Philologica sacra* S. 18 f.

wenden konnte. Lukas brauchte nur noch zum Abschluß zu bringen, was Paulus begonnen hatte. Als er die Übersetzung schriftlich fixierte, war sie in manchen Teilen schon zum Gemeingut weiter Kreise geworden. Wenn dieses bei dem einen Werke der Fall gewesen ist, darf es füglich auch bei dem andern vorausgesetzt werden. Es wird uns außerdem auch von Papias ausdrücklich bestätigt. *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμηνεύσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Jeder mußte den Text für seine Zwecke selbst übersetzen. Man schrieb den Wortlaut erst nieder, als hierzu ein Bedürfnis vorlag. Er charakterisiert sich nicht als das einseitige Produkt hellenistischen Gelehrtenfleißes, sondern als ein ausgereiftes Ergebnis langjähriger Praxis, die zwischen der Eigenart des semitischen Idioms und den abweichenden Gepflogenheiten der griechischen Darstellungsweise fast überall schon einen befriedigenden Ausgleich herbeigeführt hatte. In den Redestücken ist die Übersetzung nach Ausweis der Lukasparallelen im ganzen recht genau, für die Beurteilung der erzählenden Abschnitte fehlt uns ein sicherer Maßstab.

III.

Die Stellung des Markusevangeliums.

Wie verhält sich nun aber das Markusevangelium zu Matthäus und der Sonderquelle des dritten Evangelisten? Dürfen wir es mit den modernen Kritikern wirklich an die Spitze stellen?

Um in dieser Frage zur vollen Klarheit zu gelangen, müssen wir von der Gliederung des jetzigen Textes ausgehen. Die sprachlichen Eigentümlichkeiten ermöglichen höchstens ein Urtheil über das Verhältniß zum griechischen Wortlaute des ersten Evangeliums.

Die Vorgeschichte beschränkt sich bei Markus auf das Allernotwendigste. Der Verfasser beginnt sofort mit dem Auftreten des Täufers. V. 1—8 = Matth. 3, 1—12, V. 9—11 = Matth. 3, 13—17, V. 12—13 = Matth. 4, 1—11.

Wie man sieht, erscheinen hier die Angaben ganz in derselben Aufeinanderfolge. Das trifft auch bei der Fortsetzung noch zu. V. 14—15 = Matth. 4, 12—17, V. 16—20 = Matth. 4, 18—22. Sobald man aber die Einzelheiten genauer ins Auge faßt, zeigt sich bei diesen Abschnitten bereits eine erhebliche Verschiedenheit. Bei Matthäus finden wir den Heiland vor der Jüngerberufung schon in Kapharnaum. Diese Stadt bildet jetzt den Ausgangspunkt seiner ersten Missionsreise. Er begibt sich von dort 'an den See, ruft die Fischer herbei und fordert sie auf, sich ihm unverzüglich anzuschließen. Dann wandert er mit ihnen durch Galiläa, *διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ*. Bei Markus bildet Kapharnaum das vorläufige Ziel einer Reise. V. 14 wird nur angegeben, daß der Heiland wieder nach Galiläa zurückkehrte. Als er dort am See Genesareth vorüberkam, rief er die beiden Brüderpaare zu sich. Mit diesen ging er dann in die bezeichnete Stadt.

Der Unterschied ist für die kritische Würdigung der beiden Texte von maßgebender Bedeutung. Nach dem Markusberichte folgen die Jünger einem Manne, den sie noch niemals gesehen haben, nach der Schilderung des ersten Evangeliums haben sie

bereits Gelegenheit gehabt, den Heiland näher kennen zu lernen. Er hat sich in Kapharnaum schon seit längerer Zeit aufgehalten, und zwar nicht in stiller Zurückgezogenheit, sondern als öffentlicher Bußprediger. *Μετανοεῖτε*, lautete seine Mahnung, *ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Eine solche Predigt konnte nicht wirkungslos bleiben. Die frommen Fischer hatten sich die Worte zu Herzen genommen und waren also für den plötzlichen Entschluß im Grunde schon längst vorbereitet. Das ist der Weg, den wir auch sonst bei der Tätigkeit des Heilandes überall verfolgen können. Im zweiten Evangelium fehlen für das Verhalten der Jünger die notwendigen Vorbedingungen.

Auch die Darstellungsweise muß bei Markus in dem jetzigen Zusammenhange Befremden erregen. Die Worte *Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ*, mit denen der folgende Abschnitt beginnt, scheinen zu dem Grundgedanken und der stilistischen Eigenart der vorhergehenden Sätze gar nicht zu passen. Der Heiland hatte die erwähnten Personen nicht etwa zu einem kurzen Gange in die nächste Stadt, sondern zur steten Begleitung eingeladen. So war er auch von ihnen verstanden worden. Sie hatten alles verlassen, um sich ihm anzuschließen. Die Art und Weise, wie dieses in dem Berichte geschildert wird, ist in ihrer schlichten Einfachheit unübertrefflich großartig. *Εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁγίους ἀνθρώπων. καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ*. Wer ein Gemälde mit derartigen Zügen beginnt, pflegt es auch in ähnlichen Linien weiterzuführen. Das ist bei Matthäus wirklich geschehen. *Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, κτλ.* Bei Markus dagegen nimmt dieser Flug mit der letzten Zeile des Abschnittes plötzlich ein Ende. Der Verfasser legt uns nur einen Teil der ursprünglichen Schilderung vor, die sich bei Matthäus noch vollständig erhalten hat.

Man hat allerdings vielfach angenommen, daß der Heiland sich mit den Jüngern sofort in die Synagoge begab. Dann fragt man sich aber, warum die andern Personen noch länger bei den Schiffen zurückblieben. Hielten sie es nicht ebenfalls für ihre Pflicht, an dem Gottesdienste teilzunehmen? Und sollten sie tatsächlich an einem Sabbate gefischt haben? Das ist unmöglich. Auch die Form des sprachlichen Ausdruckes würde diese Auffassung nicht zulassen. Der Nachdruck liegt nicht auf *εὐθὺς*, sondern auf den Worten *τοῖς σάββατον*, am Sabbate. Das Wörtchen

εὐθύς ist nur als nähere Bestimmung aufzufassen. Es gibt an, daß es sich gleich um den folgenden Sabbat handelt. An der Stelle 6, 1 ff. heißt es in einem ähnlichen Zusammenhange: *Καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν, καὶ ἔρχεται εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ, καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ.* Wenn wir diese Partizipialkonstruktion einsetzen, erhalten wir die Wendung *εὐθύς γενομένου σαββάτου*, sobald der Sabbat gekommen war. Zwischen der Begebenheit am See Genezareth und dem Auftreten in der Synagoge klafft also bei Markus eine Lücke. Der Heiland ruft die Fischer an irgend einem Wochentage plötzlich von der Arbeit, um mit ihnen noch bis über den Sabbat hinaus in Kapharnaum zu verbleiben.

Diese Schwierigkeit wäre sofort beseitigt, wenn wir eine Umstellung vornehmen dürften. V. 39 wird die eigentliche Missionsreise geschildert. *Ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων.* Dann erzählt der Verfasser V. 40—45 die Heilung des Aussätzigen, der bei dieser Gelegenheit zum Heilande kam. V. 39 stimmt inhaltlich mit Matth. 4, 23 überein, V. 40—45 = Matth. 8, 2—4. Wenn wir V. 39—45 hinter V. 20 einfügen, erhalten wir genau die Aufeinanderfolge des ersten Evangeliums. Nur würde natürlich die Bergpredigt fehlen. Unter diesen Umständen legt sich von selbst die Vermutung nahe, daß die Lücke bloß durch eine Änderung im Zusammenhange des Matthäusevangeliums entstanden ist.

Nach der Rückkehr aus der Synagoge fand im Hause des Petrus sofort die Heilung der kranken Schwiegermutter statt. Man sollte deshalb erwarten, daß der Bericht über dieses Ereignis sich unmittelbar an den vorhergehenden Abschnitt anschlüsse. In Wirklichkeit sind aber die beiden Texte durch eine störende Zwischenbemerkung voneinander getrennt. Nachdem der Verfasser den Eindruck beschrieben, den die Heilung des Besessenen auf die Zuschauer machte, fügt er V. 28 noch hinzu: *Καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ εὐθύς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περὶχωρον τῆς Γαλιλαίας.* Dadurch wird der Zusammenhang vollständig zerrissen. Auch fragt man vergebens, warum das Synagogenwunder auf diese Weise vor den übrigen Ereignissen des betreffenden Tages so sehr hervorge stellt wurde. Wo man den einen Vorgang erzählte, kamen ohne Zweifel auch die andern Begebenheiten zur Sprache. Nach dem Markusevangelium sollte man fast vermuten, daß diese für den weitem Verlauf der Dinge gar keine Bedeutung gehabt hätten.

Bei Matthäus findet sich eine ähnliche Bemerkung. Wir lesen dort in dem Abschnitte 4, 23 ff.: *Καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν*. Diese Worte folgen aber nicht auf die gesonderte Darstellung eines bestimmten Einzelfalles, sondern auf eine zusammenfassende Besprechung der ganzen öffentlichen Wirksamkeit. Jesus wanderte von Ort zu Ort, predigte in den Synagogen und heilte jeden Schmerz und jegliche Pein. Darum war sein Name bald in aller Munde. Hierzu würde jedenfalls ein einziges Wunder nicht genügt haben. Auch die Fortsetzung bietet bei Matthäus gar keine Schwierigkeiten. Auf die Kunde von den großen Erfolgen brachte man überall die Kranken zum Heilande, und er machte sie alle wieder gesund. Der Satz tritt uns also bei Matthäus offenbar in seinem ursprünglichen Zusammenhange entgegen. Da die enge Berührung mit dem Texte des zweiten Evangeliums einer Erklärung bedarf, sind wir wieder zu der Annahme gezwungen, daß der Verfasser des Markusberichtes die Worte später niedergeschrieben hat.

Die Anhänger der Urmarkushypothese nehmen an der Unebenheit allerdings keinen Anstoß. Joh. Weiß hält die Notiz für „eine pragmatische Zutat des Evangelisten“, der auf diese Weise den Eindruck des Wunders besonders habe veranschaulichen wollen. In dem vorkanonischen Texte soll eine derartige Bemerkung gefehlt haben ¹⁾.

Allein es ist immer bedenklich, mit Rücksicht auf den angeblichen Zusammenhang etwas zu streichen. V. 28 berührt sich inhaltlich auf das engste mit V. 22 und V. 39, denen ebenfalls Parallelsätze des ersten Evangeliums zur Seite stehen. V. 22 = Matth. 7, 28—29, V. 39 = Matth. 4, 23. Matth. 7, 28—29 ist von dem Texte 4, 23 ff. nur durch den Wortlaut der Bergpredigt getrennt, gehört also noch zu demselben Abschnitte. Da die Stellen auch bei Markus in demselben Kapitel vorkommen, müssen wir sie unter allen Umständen einheitlich behandeln. Wenn wir das eine Mal den Markustext als nachträgliche Einschaltung betrachten, müssen wir die beiden andern Parallelen gerade so erklären. Da dieses unmöglich ist, haben wir uns nach einer Lösung umzusehen, die auch der dritten Stelle gerecht wird.

Bei Matthäus sind zwei der genannten Angaben unmittelbar miteinander verbunden. Mark. 1, 39 = Matth. 4, 23; Mark. 1, 28

¹⁾ Das älteste Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis des Markus-Evangeliums und der ältesten evangelischen Überlieferung, Göttingen 1903, S. 141.

= Matth. 4, 24. Wer das Matthäusevangelium als die jüngere Bearbeitung ansieht, kann also in den Sätzen 4, 23—24 nur eine künstliche Vereinigung der beiden Markusstellen erblicken. Dafür ist aber die ganze Ausführung viel zu natürlich. Die enge Verbindung mit dem Vorhergehenden, die glatte Überleitung von dem ersten Satze zum zweiten und die dem Zusammenhange durchaus entsprechende Fortsetzung des Textes lassen einen Verfasser erkennen, der bei der Niederschrift durch Rücksicht auf andere Darstellungen noch in keiner Weise gehemmt wurde. Wenn er die zerstreuten Bemerkungen einer Vorlage so geschickt zusammengefügt hätte, müßte man seine Schilderung als das Meisterwerk einer literarischen Mosaikarbeit bezeichnen, die den Gepflogenheiten des Altertums ganz und gar fernlag. Um so leichter erscheint es dagegen, ein harmonisches Gebilde zu zerstören. Und wenn dieses auf irgend eine Weise geschehen ist, wird es nur selten gelingen, die Bruchstücke wieder glatt und lückenlos in eine Neuschöpfung aufzunehmen. Die Angaben des ersten Evangeliums sind bei Markus auseinandergerissen und mit dem Inhalte der Wunderberichte, die der Verfasser hier eingeschaltet hat, nur oberflächlich in Zusammenhang gebracht. Es sind vereinzelte Fragmente, die von der älteren Darstellung noch in die jüngere Bearbeitung hinüberragen.

Dieselbe Verschmelzung tritt in den Sätzen hervor, die sich auf die Abendwunder beziehen. Der Verfasser des ersten Evangeliums berichtet 8, 16 über die fraglichen Ereignisse: *Ὁψίας δὲ γενομένης προσήνεγκαν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλούς· καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ, καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν.* Man brachte nach Sonnenuntergang viele Kranken zum Heilande, und er heilte sie alle. Statt dessen heißt es bei Markus: *Ὁψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυσεν ὁ ἥλιος, ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους· καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν. καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις, καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν.* Wenn wir zu diesem Texte keine Parallelstellen hätten, würde jeder aus den Worten entnehmen, daß nur ein Teil der Kranken gesund wurde. Alle wurden herbeigebracht, und viele wurden geheilt. Man ist im ersten Augenblicke vielleicht geneigt, in dieser Ausdrucksweise lediglich eine belanglose Flüchtigkeit zu vermuten, kommt aber sofort zu einer andern Überzeugung, wenn man die Stelle Matth. 4, 24 vergleicht: *Καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους, δαιμονιζομένους καὶ σελή-*

νιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς. Hier stehen dieselben Worte an der Spitze, die uns bei Markus im ersten Satze begegnen. Auch haben die beiden Texte den Ausdruck *ποικίλαι νόσοι* gemeinsam, der sonst in den Evangelien nirgendwo vorkommt. Diese Bezeichnung folgt in dem einen Evangelium sowohl als in dem andern auf ein vorhergehendes *κακῶς ἔχοντας* und steht beiderorts im Dativ, der allerdings bei Matthäus in der jetzigen Fassung von *συνεχομένους* abhängig ist. Wenn wir nun bedenken, daß es sich in beiden Evangelien äußerlich genommen um denselben Abschnitt unmittelbar nach der Jüngerberufung handelt, können wir einen Zusammenhang nicht in Abrede stellen. Die Texte Matth. 4, 24 und Matth. 8, 16 f. sind bei Markus ineinandergefloßen. Der Verfasser hat *πάντας* in den Anfang gerückt, weil es ihm auch bei Matthäus an der ersten Stelle dort begegnet war.

Um dieses Verhältnis richtig zu würdigen, müssen wir noch einmal auf den vorhergehenden Satz des ersten Evangeliums zurückgreifen: *Καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν*. Markus trifft mit dieser Angabe V. 28 zusammen und berührt sich mit der Fortsetzung, wie wir sehen, am Ende des folgenden Berichtes. Er hat also nicht nur die Einzelheiten, sondern wahrscheinlich auch den Gedankengang des ganzen Abschnittes gekannt.

Was mag ihn aber veranlaßt haben, in diesen Zusammenhang ausführliche Erzählungen hineinzubringen? Hierüber scheint uns die Stelle 7, 31 ff. ein sicheres Urteil zu ermöglichen. Sie entspricht äußerlich dem Texte Matth. 15, 29 ff., bringt aber statt der allgemeinen Schilderung, die wir dort vorfinden, ebenfalls ein konkretes Beispiel¹⁾. Markus wendet sich lieber dem Greifbaren zu. Darlegungen, in denen von bestimmten Einzelfällen abstrahiert wird, scheinen seiner Eigenart weniger zu entsprechen. Die Stelle Matth. 4, 24 hat ihn sofort an Matth. 8, 16 erinnert. 8, 16 ist aber unzertrennlich mit 8, 14—15 verbunden. Wenn der Schluß des Textes einen andern Platz erhielt, mußte mit den vorhergehenden Angaben ein Gleiches geschehen.

Im folgenden Abschnitte wird die Heilung des Aussätzigen erzählt. Matthäus behandelt den Vorgang unmittelbar nach der Bergpredigt. Da die Bergpredigt im zweiten Evangelium fehlt, ergab sich dieser Zusammenhang von selbst.

¹⁾ Vgl. Rich. Ad. Hoffmann, Das Marcusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarcusfrage, Königsberg 1904, S. 54 f.

Dann kehrte der Heiland mit den Jüngern wieder nach Kapharnaum zurück. Es mußten jetzt also die Ereignisse des zweiten gemeinsamen Aufenthaltes in dieser Stadt behandelt werden. Die Darstellung beginnt Matth. 9, 1 ff. mit der Heilung des Gichtbrüchigen. Bei Markus steht derselbe Vorgang an der Spitze. Auffallend ist nur, daß der Verfasser nicht sofort alle Begebenheiten erzählt, die bei Matthäus in dieser Verbindung zur Sprache kommen. Er beschränkt sich auf die Krankenheilung und die Berufung des Levi. Die Totenerweckung, von der wir Matth. 9, 18 ff. lesen, wird erst an einer spätern Stelle berücksichtigt.

Auf die Wunderberichte folgt Matth. 9, 35 ff. die Aussendung der Apostel. *Περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. Ἴδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, οὗ ἦσαν ἐσकुλμένοι καὶ ἐριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα. τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ, κτλ.* Bei Markus wird im folgenden Abschnitte zunächst über den Gang durch die Ährenfelder berichtet. *Καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχνας, κτλ.* Als die Pharisäer dem Heilande darüber Vorstellungen machten, gab er ihnen zur Antwort: *Οὐδέποτε ἀνέγνωτε τί ἐποίησεν Δαυεὶδ, ὅτε χρειὰν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ; κτλ.* Hieraus ersieht man, daß die Jünger mit den Körnern ihren Hunger stillten. Es muß also um die Zeit der Ernte gewesen sein. Da dieser Zeitpunkt auch in dem Bilde vorausgesetzt wird, das der Heiland bei Matthäus a. a. O. gebraucht, ist die Abweichung leicht zu erklären. Markus hat bei dem Gleichnis an ein wirkliches Erntefeld gedacht und dementsprechend sofort den Abschnitt Matth. 12, 1 ff. mitgeteilt.

Seine Voraussetzung ist nach dem Zusammenhange des ersten Evangeliums im Grunde durchaus berechtigt. Matth. 10, 7—16 = Luk. 10, 3—12, nur wendet der Heiland sich bei Lukas nicht an die Zwölf, sondern an die Zweiundsiebenzig. Luk. 10, 17—20 wird die Heimkehr der Jünger geschildert. Die vorhergehenden Verse bilden ein Parallelstück zu dem Abschnitte Matth. 11, 20—24, die Fortsetzung ist mit dem Texte Matth. 11, 25 ff. identisch. Des-

halb haben wir die Rückkehr der Apostel, wenn ein Analogieschluß gestattet ist, in diesem Evangelium zwischen 11, 24 und 11, 25 anzusetzen. Der Inhalt des Abschnittes 11, 25 ff. bestätigt dies. Die ersten Sätze sind als ein inniges Dankgebet zu betrachten, das der Heiland im Anschluß an die Berichte der heimkehrenden Jünger zu seinem himmlischen Vater emporsandte. Nun wird gleich im folgenden Abschnitte der Gang durch die Saatfelder behandelt. Es ist also bei Matthäus kurz nacheinander an zwei verschiedenen Stellen von Erntefeldern die Rede, unmittelbar vor der Aussendung der Apostel und sofort nach ihrer Rückkehr. Da die beiden Texte durch diesen Zusammenhang miteinander verbunden sind und eine bildliche Deutung an der zweiten Stelle nicht in Frage kommt, müssen wir bei der Erklärung auch in dem ersten Falle von der buchstäblichen Wirklichkeit ausgehen. Wie der Heiland am Jakobsbrunnen von einem Wasser sprach, das zum ewigen Leben hinübersprudelt, und wie er nach der Brotvermehrung das Sakrament des Altares verhielt, nahm er beim Anblick der reifen Saaten Veranlassung, seine Jünger über die Dringlichkeit und Größe der messianischen Ernte zu belehren. Bei Markus ist dieser Hinweis durch den zweiten Text verdrängt worden.

An den Bericht über das Ährenpflücken schließt sich im ersten Evangelium sogleich das Auftreten in der Synagoge. *Καὶ μεταβάς ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς τὴν συναγωγὴν αὐτῶν.* Dieses *αὐτῶν* muß entweder auf die vorher erwähnten Pharisäer oder auf die Eigentümer der genannten Saatfelder bezogen werden. Es handelt sich also um die Synagoge des betreffenden Ortes. Jesus ging weiter und erschien nach einigen Stunden im Gottesdienste. Der Verfasser des zweiten Evangeliums hat diesen Zusammenhang beibehalten.

Dann kommt aber im nächsten Kapitel nicht die Aussendung, wie man erwarten sollte, sondern nur die Wahl der Apostel zur Darstellung. Der Bericht erinnert in der ersten Hälfte merkwürdigerweise ganz auffallend an die Texte, die sich bei Matthäus und in der Sonderquelle des Lukasevangeliums auf die Ernennung der Jünger und den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit beziehen. Wir erfahren zunächst, daß der Heiland sich an das Ufer des Meeres zurückzog. *Καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν πρὸς τὴν θάλασσαν.* Dann heißt es weiter: *καὶ πολὺ πλῆθος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἠκολούθησεν· καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ*

Τύρον καὶ Σιδῶνα, πλῆθος πολὺ, ἀκούοντες ὅσα ἐποίει, ἦλθον πρὸς αὐτόν. Diese Schilderung bildet nach Inhalt und Form ein Gegenstück zu der Stelle Matth. 4, 25: *Καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου.* In dem folgenden Satze werden die Jünger aufgefordert, für die Predigt ein Schiff bereitzuhalten. *Καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα πλοιάριον προσκατεργῇ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον, ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν.* Das berührt sich mit der Angabe Luk. 5, 3: *Ἐμβὰς δὲ εἰς ἓν τῶν πλοίων, ὃ ἦν Σίμωνος, ἠρώτησεν αὐτόν ἀπὸ τῆς γῆς ἐπαναγαγεῖν ὀλίγον.* Zur Begründung dieser Maßnahme wird auf die Zahl der Kranken hingewiesen, die den Heiland umdrängten. *Πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ ἵνα αὐτοῦ ἄψωνται ὅσοι εἶχον μάστιγας. καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτόν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντα ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. καὶ πολλὰ ἐπεῖμα αὐτοῖς ἵνα μὴ αὐτόν φανερόν ποιήσωσιν.* Damit wiederholt der Verfasser, was er 1, 34 schon gesagt hat. Wenn er 1, 34 an Matth. 4, 24 gedacht hat, müssen wir es jedenfalls auch an der zweiten Stelle voraussetzen. Matth. 5, 1 wird hervorgehoben, daß der Heiland auf einen Berg stieg und die Jünger um sich versammelte. *Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* Bei Markus lautet die Fortsetzung: *Καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος, καὶ προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, καὶ ἀπηλθον πρὸς αὐτόν.* Hier leitet der Evangelist mit dem zweiten Satze zugleich auf Matth. 10, 1 ff. über: *Καὶ προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητάς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά, καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. Τῶν δὲ δώδεκα ἀποστόλων τὰ ὀνόματά ἐστιν ταῦτα· πρῶτος Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, καὶ Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ζεβεδαίου, κτλ.* Doch bricht er nach diesem Namenverzeichnis plötzlich wieder ab. Die Aussendung wird erst 6, 7 ff. erzählt. Es wiederholt sich hier also dieselbe Erscheinung, die wir bei dem Abschnitte Matth. 9, 1—34 festgestellt haben. Markus hat in beiden Fällen eine Teilung vorgenommen.

Die folgenden Texte sind zunächst wieder parallel. Matth. 12, 22—45 = Mark. 3, 22—30, Matth. 12, 46—50 = Mark. 3, 31—35, Matth. 13, 1—52 = Mark. 4, 1—34. Dann greift der Verfasser des Markusevangeliums plötzlich auf Matth. 8, 18 ff. zurück, als wenn er die übergangenen Stücke jetzt nachtragen wollte. In dem Abschnitte 4, 35—5, 20 behandelt er die Fahrt

zum Lande der Gerasener, 5, 22—43 wird die Auferweckung der Tochter des Jairus erzählt. Wie erklärt sich dieses Verfahren?

Wenn die Verschiebung nicht so groß wäre, könnte man auf den Gedanken kommen, die Vorteile des jetzigen Zusammenhanges für die Störung verantwortlich zu machen. Der Übergang ist bei Markus so bequem und natürlich, daß er einfacher gar nicht hergestellt werden kann. Um von der Menge nicht belästigt zu werden, war Jesus bei der Predigt in ein Schiff gestiegen. Am Abende begab er sich nun mit den Jüngern *εἰς τὸ πέραν*, ohne das Fahrzeug vorher zu verlassen. Diese Verbindung ist aber in dem vorliegenden Falle zur Erklärung nicht ausreichend. Hätte Markus nur daran gedacht, den Abschnitt geschickt irgendwo anzuschließen, so würde sich hierzu schon ganz in derselben Weise 2, 13 und 3, 9 eine Gelegenheit dargeboten haben. Die Gründe müssen also tiefer liegen.

Auf den öffentlichen Vortrag folgte nach dem ersten Evangelium eine Besprechung in vertrautem Jüngerkreise. Diese fand nicht mehr am Gestade, sondern im Hause des Petrus statt. Was dort vom Heilande noch hinzugefügt wurde, ist im zweiten Evangelium kurzerhand übergangen. Nachdem auf diese Weise das letzte Drittel des ganzen Abschnittes in Wegfall gekommen war, ist von dem nächsten Texte der erste Teil fortgeblieben. Der Verfasser beginnt sogleich mit der eigentlichen Überfahrt. Die Sätze Matth. 8, 19—22 konnten nicht berücksichtigt werden, weil Jesus nach der Annahme des Schriftstellers bis zur Abfahrt im Schiffe blieb. Es hat also erheblicher Kürzungen bedurft, um die beiden Texte in der angegebenen Weise miteinander zu verbinden. Der erste Text ist bei Matthäus am Schluß viel umfangreicher, der zweite dagegen im Anfange.

Wenn wir nun die Einzelheiten genauer ins Auge fassen, bemerken wir in den letzten Zeilen des ersten Abschnittes bei der Parabel vom Senfkörnlein bald eine charakteristische Verschiedenheit. Bei Matthäus beginnt dieses Gleichnis mit einem einfachen Behauptungssatze. *Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, κτλ.* Dagegen heißt es bei Markus: *Καὶ ἔλεγεν· πῶς ὁμοιωσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ὡς κόκκῳ σινάπεως, κτλ.* Statt der schlichten Behauptung tritt uns hier also zunächst eine zweimalige Frage entgegen. Das finden wir auch in der Parallele des Lukasevangeliums, obwohl es sich dort um einen Abschnitt

handelt, der aus der Sonderquelle genommen ist. Der Verfasser des jetzigen Textes schreibt im dreizehnten Kapitel V. 18—19: *Ἐλεγεν οὖν· τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν; ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, καὶ ἡῤῥησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.* Dann fügt er V. 20—21 noch das Gleichnis vom Sauerteige hinzu, das ebenfalls mit einer Frage beginnt. *Καὶ πάλιν εἶπεν· τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἔκρουεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐξυμώθη ὅλον.* Eine Beeinflussung durch das Markusevangelium ist an dieser Stelle von vornherein unwahrscheinlich. Auch wäre sie jedenfalls auf das erste Gleichnis beschränkt geblieben. Daß zwei Parabeln sich einer einzigen angepaßt haben sollten, darf kaum vorausgesetzt werden. Wir müssen vielmehr unter normalen Verhältnissen das Gegenteil annehmen. Wenn sich nicht nachweisen läßt, daß Markus durch andere Stellen einen solchen Einfluß ausüben konnte, müssen wir uns für die Priorität des Lukasberichtes entscheiden. Solche Stellen sind aber bei Markus sonst nirgendwo vorhanden. Im Lukasevangelium findet sich dagegen eine derartige Einleitung noch bei einer dritten Parabel. Das Gleichnis von den eigensinnigen Kindern beginnt 7, 31 mit den Worten: *Τίνι οὖν ὁμοιώσω τοὺς ἀνθρώπους τῆς γενεᾶς ταύτης, καὶ τίνι εἶσιν ὅμοιοι;* Das ist genau dieselbe Wiederholung, die uns bei der Parabel vom Senfkörnlein begegnete. Da der Abschnitt im zweiten Evangelium nicht vorkommt, ist eine Verschmelzung der beiden Quellen in diesem Falle gar nicht möglich gewesen. Die Doppelfrage kann hier also nur auf die Sondervorlage zurückgeführt werden. Es bleibt uns demnach zur Erklärung des genannten Markustextes nur ein einziger Weg. Wir sind zu der Annahme gezwungen, daß der Verfasser schon die zweite Quelle des Lukasevangeliums gekannt hat.

Nun heißt es bei Lukas unmittelbar nach dem Gleichnis vom Sauerteige: *Καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων καὶ πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱεροσόλυμα.* Wenn Markus die beiden Parabeln gelesen hat, muß ihm auch die Fortsetzung bekannt gewesen sein. Und wenn ihm der Wortlaut des einen Textes in den Sinn gekommen ist, liegt die Vermutung nahe, daß er auch an den andern Abschnitt gedacht hat.

Aber wie kann er dann plötzlich die Fahrt zum Lande der Gerasener erzählen?

Das ergibt sich aus einer andern Stelle des Lukasevangeliums. Matth. 8, 19—22 = Luk. 9, 57 ff., nur sind Ort und Zeit in den beiden Evangelien verschieden. Bei Lukas befindet der Heiland sich auf der Reise nach Jerusalem. In dem Abschnitte 9, 51 ff. wird der Anfang dieser Reise geschildert. *Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμ- πληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσω- πον αὐτοῦ ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλὴμ, κτλ.* Dieser Zusammenhang muß dem Verfasser des zweiten Evangeliums eben- falls bekannt gewesen sein. Der Gedanke an die Stelle Matth. 8, 19—22 führte dann zur Einschaltung des ganzen Abschnittes.

Um diese Verschmelzung richtig einzuschätzen, müssen wir berücksichtigen, daß der Schriftsteller sich in einer Zwangslage befand. Er hatte den Abschnitt Matth. 8, 14 ff., wie wir gesehen haben, mit dem Texte Matth. 4, 23 ff. zusammengelegt. Dadurch war eine Verschiebung eingetreten. Bei Matthäus finden die Wun- der, von denen wir 8, 14 ff. lesen, nach der ersten Missionsreise statt, bei Markus lagen sie jetzt vor dieser Reise. Die Missions- reise hatte bei dieser Gruppierung ihren Platz zwischen dem ersten und dem zweiten gemeinsamen Aufenthalt in Kapharnaum erhalten. Matthäus behandelt an derselben Stelle die Fahrt zum Lande der Gerasener. Diese mußte nun auf jeden Fall weiter hinausgerückt werden. Wenn die Verhältnisse nicht gedrängt hätten, wäre der jetzige Ansatz wahrscheinlich nicht zustande gekommen.

Als der Heiland wieder in Kapharnaum eintraf, begab er sich nach der Darstellung des Markusevangeliums sofort zur Woh- nung des Jairus. Im ersten Evangelium geht die Heilung des Gichthbrüchigen und die Berufung des Matthäus voraus. Da Markus diese Begebenheiten schon früher erzählt hatte, konnten sie natür- lich nicht wiederholt werden. Man fragt sich aber, warum er nicht auch die Totenerweckung an ihrer ursprünglichen Stelle be- ließ. Um hierauf die richtige Antwort zu finden, muß man sich wieder ganz in seine Lage versetzen. Er arbeitete nach dem Gedächtnis. Die Ereignisse des Abschnittes Matth. 9, 1 ff. fanden für ihn nicht nur bei dem zweiten Aufenthalte des Heilandes in Kapharnaum, sondern zugleich unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Lande der Gerasener statt. Da diese beiden Gesichts- punkte nicht mehr zusammenfielen, gab es füglich nur einen ein- zigen Ausweg. Diesen hat er eingeschlagen. Er hat die Begeben- heiten auseinandergerissen und einen Teil des Abschnittes für den Anschluß an die Fahrt zum Gerasenerlande zurückgestellt.

Derselbe Zwiespalt wiederholt sich dann bei dem folgenden Abschnitte. Deshalb wurde dort ebenfalls eine Scheidung vorgenommen. An der ersten Stelle kam nur die Wahl der Apostel zur Sprache. Der Bericht über die Aussendung wurde mit den Texten 8, 18 ff. und 9, 18 ff. weiter hinausgeschoben.

Auffallend ist nur, daß Markus die Aussendung nicht unmittelbar auf die beiden andern Stücke folgen ließ. Er schaltet die Begebenheit nicht vor dem Auftreten des Heilandes zu Nazareth, wie man nach dem Zusammenhange des Matthäusevangeliums erwarten sollte, sondern erst nach diesem Ereignis ein, unmittelbar vor dem Abschnitte, der über das Ende des Täufers berichtet. Hiermit ist aber auch schon die Erklärung gegeben. Bei Matthäus folgt auf die Aussendung der Apostel ebenfalls ein Abschnitt, der sich mit dem Vorläufer beschäftigt. Diese Zusammenstellung hat den Verfasser des zweiten Evangeliums augenscheinlich beeinflusst. Daß es sich nicht um einen Zufall handelt, geht aus der Fortsetzung hervor. Im ersten Evangelium wird 11, 25 f. das Dankgebet mitgeteilt, das der Heiland bei der Rückkehr der Apostel gesprochen hat, bei Markus heißt es 6, 30: *Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδασκαν*. Die auf Johannes bezüglichen Nachrichten sind also in beiden Evangelien von Texten umschlossen, die sich auf die Aussendung und Heimkehr der Apostel beziehen.

In den folgenden Kapiteln stimmt die Gliederung des Markusevangeliums bis auf unerhebliche Kleinigkeiten mit dem Matthäusevangelium vollkommen überein. Das kann auf den ersten Blick einiges Befremden erregen, entspricht aber in Wirklichkeit durchaus dem Ergebnis unserer bisherigen Beobachtungen. Die Abweichungen, mit denen wir uns zu beschäftigen hatten, stehen fast alle miteinander in Zusammenhang. Sie bilden eine festgeschlossene Gruppe, in der sich die eine Verbindung aus der andern entwickelte. Nachdem der erste Text verschoben war, folgten die übrigen Unregelmäßigkeiten von selbst.

Aus dem Ganzen geht unwiderleglich hervor, daß wir das Markusevangelium als die jüngere Darstellung zu betrachten haben. Der Verfasser hat sogar schon die Sonderquelle des dritten Evangeliums gekannt.

IV.

Zur Chronologie der Synoptiker.

Wir lasen in dem Fragmente des Papias: *Μάρκος μὲν ἐρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα.* Markus hat also nach den Aufzeichnungen des Apostelschülers die Reden und Taten des Heilandes zwar mit großer Genauigkeit, aber nicht in der richtigen Aufeinanderfolge behandelt.

Nun fragt es sich, wo wir die richtige Aufeinanderfolge zu suchen haben. Viele glauben sie bei Lukas zu finden. Sie berufen sich dafür besonders auf die Worte des Prologes: *Ἔδοξε καὶ μοι παρηκολουθηκοῦν ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.* Wir haben aber gesehen, daß unser Markusevangelium von Lukas als Quelle benutzt wurde. Er hat es fast ganz in seine Darstellung aufgenommen. Dabei sind Umstellungen überall geflissentlich vermieden. Sobald man die Texte der andern Quelle beseitigt, kommt es in seinen Grundzügen fast unverändert wieder zum Vorschein. Wenn wir uns also für die Chronologie des Lukasevangeliums entscheiden, müssen wir auch an der *τάξις* des Markusevangeliums festhalten.

Papias kann in der Tat das Lukasevangelium nach dem Wortlaute der genannten Stelle gar nicht im Auge gehabt haben. Er fügt nämlich sofort als Entschuldigung hinzu: *Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ.* Das führt uns auf ein Evangelium, dessen Verfasser zu den Begleitern des Heilandes gehörte.

Es bleiben also nur noch Matthäus und Johannes. Eine Zusammenstellung mit dem Johannesevangelium ist jedoch von vornherein unwahrscheinlich, weil das Johannesevangelium mit den Synoptikern nur wenige Stücke gemeinsam hat. Zudem entfernt es sich in den Fällen, wo es von Markus abweicht, gewöhnlich

auch ebenso weit von Matthäus. Man denke z. B. nur an die Tempelreinigung und an die Salbung im Hause des Simon. In den Einzelheiten ist die Übereinstimmung mit dem zweiten Evangelium zum Teil sogar wesentlich größer.

Um so näher lag es dagegen, das Markusevangelium mit den Angaben des Matthäusevangeliums zu vergleichen. Die beiden Darstellungen fallen inhaltlich im großen und ganzen zusammen, gehen aber in der Gruppierung der einzelnen Abschnitte weit auseinander. Deshalb mußte Papias besondern Wert darauf legen, über diese Verschiedenheiten Genaueres in Erfahrung zu bringen.

Was ihm von seinem Gewährsmanne mitgeteilt wurde, könnte fast als das Schlußergebnis unserer obigen Untersuchung betrachtet werden. Der Zusammenhang des Markusevangeliums hat sich an den betreffenden Stellen als eine jüngere Weiterbildung erwiesen. Das Matthäusevangelium kommt dem geschichtlichen Verlaufe der Begebenheiten am nächsten. Hieraus ergibt sich, daß es bei den Ermittlungen über die Chronologie der behandelten Einzelheiten als Grundlage dienen muß.

Den ersten chronologischen Markstein, der sich bei Matthäus in der Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit vorfindet, bildet ein deutlicher Hinweis auf die Erntezeit. An der Stelle 9, 37 f. spricht der Heiland unmittelbar vor der Aussendung der Apostel: *Ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι· δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.* Wenn wir diese Worte für sich allein betrachten, können wir sie natürlich nur in bildlichem Sinne verstehen. Wir dürfen aber bei der Erklärung nicht außer acht lassen, daß der Verfasser auch in dem Abschnitte 12, 1 ff. von reifenden Saaten erzählt. Dieser Abschnitt folgt unmittelbar auf das Dankgebet, das der Heiland bei der Rückkehr der Apostel zu seinem himmlischen Vater emporsandte. Hieraus müssen wir schließen, daß es sich auch in dem ersten Texte zunächst um wirkliche Saatfelder handelt. Der Heiland ging bei seinen Vergleichen als guter Pädagoge mit besonderer Vorliebe von den Erscheinungen und Gegenständen aus, die ihn augenblicklich umgaben. Für die Richtigkeit unserer Auffassung bürgt schon die Art und Weise, wie Markus die beiden Texte behandelte. Er hat an der Stelle, wo man eine Parallele zu 9, 37 f. erwartet, sofort den zweiten Abschnitt eingeschaltet ¹⁾. Das wäre

¹⁾ Vgl. oben S. 62 f.

ganz unmöglich gewesen, wenn er nicht ebenfalls zugleich an eigentliche Saatsfelder gedacht hätte.

Die Ernte lag zwischen Ostern und Pfingsten. Vor dem Osterfeste durfte mit dem Schneiden des Getreides nicht begonnen werden, Pfingsten galt als Erntedankfest. Die Aussendung der Apostel muß also zwischen Ostern und Pfingsten stattgefunden haben.

Der Vorläufer war damals bereits eingekerkert. Als er im Gefängnis von dem Wirken des Heilandes Kunde erhielt, schickte er die beiden Jünger zu ihm. Diese Begebenheit wird in dem Abschnitt 11, 2—24 nach der Aussendung der Apostel, aber vor dem Dankgebete bei ihrer Rückkehr behandelt.

Herodes hat von der Tätigkeit des Herrn erst nach dem Tode des Vorläufers gehört. Das ergibt sich aus der Stelle 14, 1—2: *Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἤκουσιν Ἡρώδης ὁ τετράρχης τὴν ἀκοήν Ἰησοῦ, καὶ εἶπεν τοῖς παισὶν αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής· αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν, καὶ διὰ τοῦτο αἱ δυνάμεις ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτῷ.* Um dieses zu erklären, weist man gewöhnlich auf die Gleichgültigkeit hin, die wir bei dem Fürsten und seiner Umgebung in religiösen Dingen voraussetzen müssen. Wir dürfen aber nicht übersehen, daß der Tetrarch für Johannes den Täufer eine besondere Hochachtung an den Tag legte, daß die Frau seines Verwalters Chuza später sogar zu den Begleiterinnen des Heilandes gehörte, und daß er seinerseits wenigstens neugierig genug war, um sich nach der Gefangennahme des Herrn auf ein besonderes Wunder zu freuen. Auch müssen wir berücksichtigen, daß andere vielfach in derselben Auffassung lebten. Als Christus den Jüngern 16, 13 die Frage vorlegte, für wen ihn die Leute zu halten pflegten, nannten sie an erster Stelle Johannes den Täufer.

Johannes erfuhr also von dem Wirken des Heilandes, als er im Kerker lag, zu Herodes und vielen andern drang die Kunde von dem Wundertäter erst nach dem Tode des Vorläufers. Hieraus ergibt sich, daß die Hinrichtung schon bald nach der Absendung der beiden Jünger stattgefunden hat.

Nach der Stelle 14, 12 ff. erfolgte sie kurz vor der ersten wunderbaren Brotvermehrung. Sie veranlaßte den Heiland, sich in die Wüste zurückzuziehen.

Nun ist die Brotvermehrung im vierten Evangelium genauer datiert. Joh. 6, 4 wird hervorgehoben, daß die Begebenheit einem Feste vorausging. Es war aber nach dem Wortlaute des jetzigen

Textes nicht etwa das nächste Fest, wie man erwarten sollte, sondern Ostern, das Fest der Juden. *Ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.* Das läßt sich mit den Angaben des Matthäusevangeliums unmöglich in Einklang bringen. Wenn die Johannesjünger ihrem Meister schon vor Pfingsten über die Wundertaten des Heilandes berichten konnten, muß sein Name zur Zeit des nächsten Osterfestes längst überall bekannt gewesen sein.

Die Schwierigkeit wäre jedoch sofort beseitigt, wenn wir mit J. van Bebbber¹⁾ in den Worten *τὸ πάσχα* einen spätern Zusatz erblicken dürften. Es fragt sich nur, ob wir hierzu berechtigt sind.

Van Bebbber beruft sich zunächst auf die Zeugnisse des christlichen Altertums. Er glaubt den Beweis erbringen zu können, daß man in den ersten drei bis vier Jahrhunderten den Namen des Festes in den Handschriften und Übersetzungen durchweg noch nicht gelesen habe. Dabei stützt er sich vor allem auf die Texte, in denen von einer einjährigen Lehrtätigkeit des Heilandes die Rede ist²⁾. Wenn Christus nur ein einziges Jahr gepredigt hat, lassen sich die Worte natürlich nicht halten.

Man hat aber den apostolischen Ursprung dieser Tradition fast allgemein in Abrede gestellt. Sie findet sich zuerst bei den valentinianischen Gnostikern, denen man in der Tat ein allzu großes Vertrauen nicht entgegenbringen darf. Die Lebenszeit des Heilandes betrug nach ihrer Auffassung im ganzen nur 30 Jahre. Er soll im Anfange seines 30. Lebensjahres zur Taufe gekommen sein und am Ende desselben Jahres den Tod erlitten haben. Da sie diese Zahl mit den von ihnen angenommenen 30 Äonen in Verbindung brachten, muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß sie lediglich durch philosophische Spekulationen zu ihrer Ansicht gekommen sind. Die Lehre von den 30 Äonen kann die Grundlage gebildet haben, für die man in der Stelle Luk. 3, 23 erst nachträglich eine willkommene Stütze fand³⁾. Aber solche Zufälligkeiten haben immer etwas Bedenkliches. Viel wahrscheinlicher ist es jedenfalls, daß man von den Angaben einer geschichtlichen Überlieferung ausging.

¹⁾ Zur Chronologie des Lebens Jesu. Münster i. W. 1898.

²⁾ S. 157 ff.

³⁾ So besonders Dr. Erasmus Nagl, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Katholik 1900, Bd. II, S. 417 f., und nach seinem Vorgange Joh. B. Zellinger, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Münster i. W. 1907, S. 6 ff. und Dr. W. Homanner, Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Freib. i. Br. 1908 (Bibl. Studien, XIII. Band, 3. Heft), S. 56 ff.

Auch die Stelle Luk. 4, 19 = Is. 61, 2 kann für die genannte Tradition nicht ohne weiteres verantwortlich gemacht werden. Das wäre nur gestattet, wenn sich eine mehrjährige Lehrtätigkeit des Heilandes vernünftigerweise gar nicht bezweifeln ließe.

Die Worte Joh. 6, 4 würden bei der jetzigen Gestalt des Textes mindestens eine zweijährige Wirksamkeit voraussetzen. Wenn wir aber den Namen des Festes beseitigen, bietet sich dem Auge sofort ein wesentlich anderes Bild. Wir können dann in dem Rahmen des vorliegenden Evangeliums genau den Festkreis eines einzigen Jahres unterbringen. 2, 13 ff. lesen wir von einem Osterfeste, 5, 1 kann Pfingsten gemeint sein, 7, 2 wird das Laubhüttenfest genannt, 10, 22 begegnet uns das Fest der Tempelweihe, 11, 55 stehen wir wieder vor einem Osterfeste¹⁾. An der Stelle 6, 4 würde bei dieser Gruppierung lediglich ein Hinweis auf das bevorstehende Laubhüttenfest vorliegen. Damit kämen wir also tatsächlich genau zu demselben Feste, das wir nach dem ersten Evangelium hier erwarten müssen.

Unter diesen Umständen muß auch die eigenartige Form des sprachlichen Ausdrucks Bedenken erregen. Beim ersten Osterfeste schreibt der Verfasser 2, 13: *Καὶ ἔγγυς ἦν τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων*, und ebenso bemerkt er 11, 55: *ἦν δὲ ἔγγυς τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων*, nur an der Stelle 6, 4 heißt es *τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*. Man vermutet in dieser Abweichung zunächst nur eine stilistische Verschiedenheit und legt sich vielleicht die Frage vor, ob die Wendung überhaupt zulässig ist. Soweit es sich bloß um die formelle Seite des Ausdrucks handelt, muß man dieses unbedingt zugeben; *ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* bildet eine grammatisch durchaus einwandfreie Apposition zu dem Worte *τὸ πάσχα*. Gegen die Bezeichnung *ἡ σκηνοπηγία, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* würde niemand etwas einzuwenden haben. Denn das Laubhüttenfest war ein Fest, das in der Tat nur von den Juden gefeiert wurde. Hieraus ergibt sich schon, daß wir es mit einem sachlichen Unterschiede zu tun haben. *Τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων* ist das Osterfest der Juden, im Gegensatz zu dem Osterfeste der Christen, ebenso wie man den Ausdruck auch heutzutage noch gebrauchen würde. Diese Wendung führt uns also in eine Zeit, wo zwischen Christentum und Judentum schon eine scharfe Linie gezogen war. Es ist eine stillschwei-

¹⁾ Vgl. van Bebbber S. 33 ff. und Belser, Das Ev. des h. Johannes S. 202.

gende Gegenüberstellung, wie sie sich auch sonst im Johannes-evangelium beim Gebrauche des Wortes *Ἰουδαῖοι* fast überall verfolgen läßt. Bei Matthäus kommt dieses Wort im ganzen nur viermal vor, dreimal in der Verbindung *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* und einmal 28, 15 in dem Satze: *Καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας*, bei Markus sechsmal, fünfmal in dem Ausdruck *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* und einmal 7, 3 in der Bemerkung: *οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυγμῇ νίπωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν*, bei Lukas viermal, dreimal in der Bezeichnung *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* und einmal 7, 3 in den Worten *ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων*. Johannes gebraucht dagegen in seinem Evangelium den Ausdruck *οἱ Ἰουδαῖοι* nicht weniger als vierundsechzigmal, und zwar in erster Linie an den Stellen, wo er objektiv zu erzählen hatte. Die Juden verlangten vom Heilande ein Zeichen, die Juden glaubten ihm nicht, die Juden verfolgten ihn, die Juden suchten ihn zu steinigen, die Juden haben ihn ans Kreuz gebracht. Das ist schon ganz dieselbe Redeweise, die uns auch jetzt noch geläufig ist. Die Christen hatten am Ende des ersten Jahrhunderts die Feier der jüdischen Feste längst aufgegeben und mit Ostern und Pfingsten einen neuen Gedanken verbunden. Sie hatten ihr eigenes Osterfest, das mit dem Feste der Juden nur noch den Namen gemeinsam hatte. Hiermit steht die Wendung *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* in Widerspruch. Sie würde für Ostern dasselbe besagen, was man mit den Worten *ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ σκηνοπηγία, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* vom Laubhüttenfeste gesagt hätte. Man hätte dadurch angedeutet, daß ein solches Fest nur von den Juden gefeiert wurde. An der Stelle 7, 2 heißt es vom Laubhüttenfeste bloß in anderer Wortfolge: *ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία*. Wenn dieses Fest auch bei den Christen in ähnlicher Form üblich gewesen wäre, hätte der Verfasser sich anders ausdrücken müssen. Er würde dann notwendigerweise gesagt haben: *ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ σκηνοπηγία τῶν Ἰουδαίων*. Bei dem Worte *πάσχα* liegen die Verhältnisse nur umgekehrt.

Nun ist jeder Zweifel ausgeschlossen. Wir müssen wirklich eine Interpolation annehmen. In der Urschrift standen nur die Worte: *ἦν δὲ ἐγγὺς ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*. Es war das Fest der Juden *κατ' ἐξοχήν*, das auch an der Stelle 7, 2 bei der angegebenen Wortfolge zunächst in dieser Weise bezeichnet wird. Der Name bildet dort grammatisch nur einen erklärenden Zu-

satz ¹⁾. In den Kreisen, wo man von der hervorragenden Bedeutung des Laubhüttenfestes keine Kenntnis hatte, kam man einer solchen Angabe gegenüber natürlich sofort in Verlegenheit. Man wußte, daß die Juden im Laufe des Jahres mehrere Feste feierten, und las hier das Wort *ἐορτή* mit dem bestimmten Artikel. Da fragte man sich unwillkürlich nach dem Namen des betreffenden Festes. Die Antwort schien keine Schwierigkeiten zu bieten; es konnte sich nur um das Hauptfest der Juden handeln. Bei den Christen war aber das Osterfest die wichtigste Feier des ganzen Jahres. Das wurde dann auch für das jüdische Passa vorausgesetzt ²⁾. An der Stelle 5, 1 lag zu einer derartigen Einschlebung kein Anlaß vor, weil dort der Artikel fehlte.

Nach dem Bericht über die Brotvermehrung heißt es Matth. 15, 1 ff.: *Τότε προσέρχονται τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ Ἱεροσολύμων Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς λέγοντες· διὰ τί οἱ μαθηταί σου παραβαίνουνσιν τὴν παράδοσιν τῶν προσβυτέρων; οὐ γὰρ ῥίπνουνται τὰς χεῖρας ὅταν ἄρτον ἐσθίωσιν. κτλ.* Ihr Erscheinen hängt offenbar mit dem Auftreten des Heilandes am Feste zusammen. Sie waren ihm gefolgt, um ihn zu beobachten. Der Vorgang kann also nur kurze Zeit nachher stattgefunden haben.

Um ihnen aus dem Wege zu gehen, zog der Heiland sich in das Gebiet von Tyrus und Sidon zurück. Daß er dort ebenfalls nicht lange verweilt hat, ergibt sich schon aus der Art und Weise, wie er die um Hilfe flehende Frau behandelt. Es war gar nicht seine Absicht, unter den Heiden irgendwie tätig zu sein. Nach seiner Rückkehr fand die zweite Brotvermehrung statt.

Dann traten die Pharisäer wieder an ihn heran, die sich inzwischen mit den Sadducäern verbündet hatten, und verlangten von ihm ein Zeichen vom Himmel. Auf dieses Ansinnen gab er ihnen 16, 2 ff. zur Antwort: *Ὅψίας γενομένης λέγετε· εὐδία, πυροράζει γὰρ ὁ οὐρανός· καὶ πρωῒ· σήμερον χειμῶν, πυροράζει γὰρ σιτηγνάζων ὁ οὐρανός. τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε; κτλ.* Wir haben schon wiederholt darauf hingewiesen, daß Jesus bei seinen Vergleichen nicht gern in die Ferne greift, sondern nach Möglichkeit von den Verhältnissen ausgeht, in denen er sich mit seinen Zuhörern gerade befindet. Nun wissen wir, daß Regen und Ungewitter in Palästina zur Sommerzeit nicht vorkommen. Der Wechsel zwischen

¹⁾ Vgl. darüber van Bebbber S. 34 f. und Belser a. a. O. S. 205 u. S. 250.

²⁾ Vgl. Belser S. 205.

gutem und schlechtem Wetter, von dem hier die Rede ist, findet dort nur in den Wintermonaten statt. Wenn unsere bisherigen Ermittlungen richtig sind, fällt die Begegnung wirklich in den Winter.

Die folgenden Texte bestätigen dies. Sie führen uns mit Sicherheit in den zweiten Teil des Winters. V. 13 ff. wird zunächst das Bekenntnis des Petrus erzählt. Dann schreibt der Verfasser V. 21: Ἀπὸ τότε ᾤξατο Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι δεῖ αὐτὸν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπελθεῖν καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι. So konnte der Heiland nur kurz vor der letzten Reise sprechen, die er nach Jerusalem unternommen hat. Sechs Tage später erfolgte die Verklärung. Bald nach der Verklärung wurde die Tempelsteuer eingezogen. Das geschah in der Zeit vom 15. bis zum 25. Adar, also vom 30. bis zum 20. oder wenn der Adar in dem betreffenden Jahre nur 29 Tage hatte, vom 29. bis zum 19. Tage vor Ostern.

Die Reise zum Tempelweihfeste, von dem wir Joh. 10, 22 ff. lesen, muß also noch vor dem Abschnitte Matth. 16, 21 ff. angesetzt werden. Das Fest war mitten im Dezember; es begann am 25. Kislev, ungefähr neun Wochen nach Schluß des Laubhüttenfestes und elf Wochen vor dem 15. Adar. Wenn wir nun die Reise wirklich unmittelbar vor dem erwähnten Abschnitt einschalten wollten, würden auf die ersten neun Wochen die Begegnung mit den Schriftgelehrten und Pharisäern, der Aufenthalt im Gebiete von Tyrus und Sidon, die zweite Brotvermehrung, die Zurechtweisung der Pharisäer und Sadducäer und das Verweilen in der Gegend von Cäsarea Philippi entfallen, für den folgenden Zeitraum dagegen nur der Hinweis auf das bevorstehende Leiden und die Verklärung übrigbleiben. Das ist unmöglich. Wir müssen also weiter hinaufgehen, bis in die Zeit vor der Reise nach Cäsarea Philippi. Dann dürfen wir bei der genaueren Untersuchung auch den inneren Zusammenhang nicht übersehen, der zwischen den einzelnen Stücken besteht. Nachdem der Heiland den Pharisäern und Sadducäern auf ihre Forderung die verdiente Antwort gegeben hatte, verließ er sie und fuhr mit den Jüngern über den See. Er wollte seinen Gegnern offenbar aus dem Wege gehen. Deshalb begab er sich nach dem Abschnitte V. 13 ff. zum äußersten Norden von Galiläa, ähnlich wie er sich früher in das Gebiet der Phönizier zurückgezogen hatte. Dieser Abschnitt kann also von

dem vorhergehenden Texte nicht getrennt werden. Wir dürfen aber auch nicht bis zur Begegnung mit dem chananäischen Weibe zurückgehen. Denn es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß der Heiland das phönizische Gebiet wieder verließ, sobald seine Gegner sich entfernt hatten. Was wir in dem Abschnitte 15, 29 ff. lesen, wird sich also noch vor der fraglichen Reise nach Jerusalem ereignet haben. Darum bleibt uns nur eine einzige Möglichkeit. Wir müssen die Reise am Schluß dieses Abschnittes einfügen, unmittelbar vor dem Texte 16, 1 ff. Hiermit ergibt sich für den Bericht über die zweite Brotvermehrung genau derselbe Zusammenhang, den wir bei dem ersten Speisewunder vorfanden. In beiden Fällen geht das Ereignis einem Feste voraus. Das ist natürlich kein Zufall. Es zeigt sich vielmehr, daß wir es bei der ersten Brotvermehrung wirklich mit Jerusalempilgern zu tun haben. Bei dem zweiten Wunder war der Heiland ebenfalls von solchen Pilgern umgeben, nur waren es damals nicht 5000, wie das erste Mal, sondern bloß 4000. Das Fest der Tempelweihe wurde nicht so zahlreich besucht wie das Laubhüttenfest. Auch die Fortsetzung weist an beiden Stellen eine große Ähnlichkeit auf. 15, 1 ff. wird der Heiland von den Schriftgelehrten und Pharisäern beobachtet, die zu diesem Zwecke aus Jerusalem herübergekommen waren, 16, 1 ff. muß er sich vor den Pharisäern und Sadducäern zurückziehen. Das eine Mal entweicht er zum Gebiete von Tyrus und Sidon, das andere Mal begibt er sich in die Gegend von Cäsarea Philippi.

Diese Übereinstimmung spricht für sich selbst. Wenn wir nun statt des Laubhüttenfestes bei der ersten Brotvermehrung ein Osterfest annehmen, haben wir mit dem Texte Matth. 15, 1—39 einen Zeitraum von mehr als acht Monaten auszufüllen. Hierbei müßten wir außerdem die Begegnung mit den Pharisäern schon in den Anfang des Sommers legen, da sie sich von dem Feste nicht abrücken läßt. Dann bliebe für den übrigen Zeitraum fast nur noch der Aufenthalt im Gebiete von Tyrus und Sidon. Zu dieser Annahme wird sich gewiß niemand entschließen können. Unsere Voraussetzung findet somit auch hier wieder ihre volle Bestätigung.

Die Ereignisse von der Aussendung der Apostel bis zum Tode des Heilandes vollzogen sich also nach dem ersten Evangelium innerhalb eines einzigen Jahres. Die Sendung der Apostel fand zwischen Ostern und Pfingsten statt, die erste Brotvermehrung

vor dem Laubhüttenfeste. Nun haben wir gesehen, daß der Vorläufer erst im Gefängnisse von den Großtaten des Herrn Kenntnis erhielt. Das ergibt sich auch aus der Stelle Matth. 4, 12: Ἀκούσας δὲ οὗτος Ἰωάννης παρεδόθη ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Der Heiland hatte seine Wirksamkeit in Galiläa erst nach der Einkerkierung des Täufers begonnen. Wir wissen außerdem, daß die Johannesjünger seine Tätigkeit anfangs mit naheliegender Eifersucht überall genau verfolgten. Was sie beobachteten, teilten sie natürlich bei der ersten Gelegenheit ihrem Meister mit. Hieraus folgt, daß dieser über die einzelnen Begebenheiten verhältnismäßig früh unterrichtet wurde. Dann dürfen wir aber auch die Gesandtschaft nicht zu spät ansetzen. Wie man die Frage des Vorläufers auch beurteilen mag, ob man nur bei den Jüngern einen Zweifel annehmen will oder auch bei Johannes ein Schwanken voraussetzt, sie geht in dem einen Falle wie in dem andern aus Erwägungen hervor, die sich gleich im Anfange schon einstellen mußten.

Der Vorgang ist im jetzigen Evangelium zwischen den Texten eingegliedert, die sich auf die Aussendung und Rückkehr der Apostel beziehen. Wenn dieser Ansatz richtig ist, muß auch die Aussendung der Apostel schon in der ersten Zeit stattgefunden haben. Ist das wirklich der Fall gewesen?

Man hat vielfach angenommen, daß die Apostel erst nach einer längeren Vorbereitung mit einer derartigen Aufgabe betraut werden konnten. Mit solchen Voraussetzungen muß man aber sehr vorsichtig sein. Die Jünger sollten sich damals noch nicht als tief sinnige Lehrer betätigen, sondern lediglich die Nähe des Gottesreiches verkünden. Πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες οὗτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Das konnten sie zur Not schon am ersten Tage. Die einzige Vorbedingung war der ehrliche Glaube an die göttliche Sendung ihres Meisters. Wir müssen deshalb nach einem andern Maßstabe suchen. Bei der Berufung des Matthäus machten die Pharisäer und Johannesjünger dem Heilande zum Vorwurfe, daß er mit seinen Jüngern an dem Gastmahle teilnahm. Die Pharisäer nahmen Anstoß daran, daß er mit Zöllnern und Sündern aß, die Johannesjünger fragten ihn, warum seine Jünger nicht fasteten. Auf diese beiden Punkte kommt er in dem Abschnitte, mit dem wir uns augenblicklich beschäftigen, mit besonderem Nachdruck wieder zurück. Ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει. ἦλθεν δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος

καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. Hieraus dürfen wir den Schluß ziehen, daß die Begebenheit sich erst vor kurzem ereignet hatte. Die Aussendung der Apostel muß also schon bald nach der genannten Berufung stattgefunden haben. Diese Berufung erfolgte nach der Rückkehr aus dem Lande der Gerasener. Die Fahrt zum Lande der Gerasener fand unmittelbar nach den Ereignissen am ersten Sabbate statt.

Es ergibt sich somit auch hier wieder, was wir schon aus dem Verhalten der Johannesjünger entnehmen mußten. Der Abschnitt 11, 2—24 führt uns in eine Zeit, die dem Anfange der öffentlichen Wirksamkeit sehr nahe liegt.

Im vierten Evangelium beginnt die Lehrtätigkeit des Heilandes am Osterfeste. Das stimmt mit diesem Ergebnis vollkommen überein. Die Berufung der ersten Jünger fand nach dem Johannes-evangelium schon vor dem Osterfeste statt, die Aussendung der Apostel kann in die Nähe des Pfingstfestes gerückt werden. Sie gingen nach dem Markusevangelium paarweise, bildeten also sechs Abteilungen. Wenn jedes Paar täglich einen einzigen Ort besuchte, genügte die Zeit von einem Sabbate zum andern, um an nahezu vierzig verschiedenen Stellen die Ankunft des Herrn zu verkünden.

An dem Sabbate, wo sie die Ähren rupften, ging der Heiland mit ihnen in die Synagoge. Nachdem er dort eine Krankenheilung vorgenommen hatte, beschlossen die Pharisäer, ihn zu töten. Συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν. Eine solche Bemerkung findet sich bei Matthäus bis zur Leidensgeschichte nur an dieser Stelle. Bei Johannes erfahren wir von der gleichen Absicht in dem Texte 5, 1 ff. Es kam damals zu Jerusalem ebenfalls zu einem förmlichen Beschluß, der 7, 1 ff. noch in Geltung war. Hiermit ist die Entwicklung in beiden Evangelien zu demselben Höhepunkte gelangt; die Feinde des Heilandes haben sich für seinen Tod erklärt. Auch der Anklagepunkt ist an beiden Stellen derselbe. Man macht ihm die Übertretung des jüdischen Sabbatgesetzes zum Vorwurfe. Als er an einem Sabbate zu Kapharnaum die ersten Wunder verrichtete, trat eine wesentlich andere Auffassung zu Tage. Alle staunten, brachten am Abende selbst ihre Kranken heran und kamen nicht im entfernte-ten auf den Gedanken, daß der neue Prophet etwas Böses getan habe. Luk. 13, 10 ff. wird uns erzählt, wie Jesus an einem Sabbate die niedergebückte Frau heilte. Als der Synagogenvorsteher

hierauf dem Volke Vorwürfe machte, wurde er mit seinem Anhang vom Heilande zurechtgewiesen, und das ganze Volk freute sich über die Zeichen und Wunder, die Jesus verrichtete. Nach einiger Zeit war er an einem Sabbate im Hause eines angesehenen Pharisäers zu Tische geladen. Vgl. Luk. 14, 1 ff. Bei dieser Gelegenheit erschien dort ein Wassersüchtiger, der geheilt zu werden wünschte. Da richtete Jesus an die anwesenden Gesetzeslehrer und Pharisäer selbst die Frage, ob es erlaubt sei, am Sabbate gesund zu machen oder nicht. Sie aber schwiegen. Und er heilte den Kranken, ohne daß jemand ihm einen Vorwurf machte. Sogar die Pharisäer wagten ihre Auffassung damals nicht mehr zu verteidigen. Bei dem Verhöre vor Annas und Kaiphas findet sich über Sabbatwunder in den Berichten der Evangelisten kein einziges Wort. Ob die Pharisäer ihre Anschauungen im Laufe der Zeit geändert hatten oder auf die Stimmung des Volkes Rücksicht nahmen, brauchen wir nicht zu entscheiden. Es genügt uns die Tatsache, daß man den Anklagepunkt später fallen ließ. Bei Matthäus wird er in einem Abschnitt hervorgegestellt, der uns in die unmittelbare Nähe des Pfingstfestes führt, im Johannesevangelium haben wir es nach der sonstigen Gliederung dieses Werkes mit demselben Feste zu tun. In diesem Zusammentreffen dürfen wir jedenfalls einen überzeugenden Beweis für die Richtigkeit unserer Voraussetzung erblicken.

Ebenso verdient der Abschnitt Matth. 12, 46 ff. = Mark. 3, 31 ff. unsere Beachtung. Wir erfahren daselbst, daß die Mutter des Heilandes und seine sogenannten Brüder in Kapharnaum erschienen, um ihn dort aufzusuchen. Der eigentliche Grund ist im ersten Evangelium nicht angegeben. Es wird uns nur mitgeteilt, daß sie mit ihm zu sprechen wünschten. *Εἰσιτήκεισαν ἔξω ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι.* In ähnlicher Weise heißt es bei Markus: *Καὶ ἔρχονται ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ, καὶ ἔξω στήκοντες ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν καλοῦντες αὐτόν.* Dort geht aber V. 21 schon die Bemerkung voraus: *Καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξηλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη.* Die Brüder wollten den Herrn also festnehmen, weil sie glaubten, daß er von Sinnen sei. Zu dieser Auffassung werden sie sicher nicht erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahres gekommen sein, wie man nach den Ansätzen vieler Erklärer vermuten sollte. Sie haben als die nächsten Verwandten des Heilandes ohne Zweifel schon gleich im Anfange zu den Ereignissen Stellung genommen. Deshalb ist der

Vorgang nur begreiflich, wenn wir ihn in die ersten Monate der öffentlichen Lehrtätigkeit verlegen.

Man beruft sich für die Theorie einer mehrjährigen Wirksamkeit gewöhnlich mit besonderem Nachdruck auf die Worte Joh. 4, 35: *Ὁὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἔτι τετραμήνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμός ἐρχεται*; Diese Stelle würde nach der üblichen Deutung nicht in die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, sondern mitten in den Winter führen. Hiermit lassen sich aber die Angaben der Fortsetzung nicht in Einklang bringen. Als der Heiland in Galiläa erschien, nahm man ihn dort nach dem Berichte des Evangelisten gläubig auf, weil man gesehen hatte, was er zu Jerusalem auf dem Feste getan hatte. *Ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι, πάντα ἑωρακότες ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἱερουσαλὺμοις ἐν τῇ ἑορτῇ*. Mit diesem Feste kann nach dem Zusammenhange nur das Osterfest gemeint sein. Sein damaliges Auftreten war also noch in frischer Erinnerung. Wenn er bis zum vierten Monate vor der folgenden Passafeyer in Judäa geblieben wäre, würde er es sicher nicht unterlassen haben, auch zu Pfingsten und am Laubhüttenfeste nach Jerusalem zu kommen. Dann wäre die jetzige Darstellung mindestens unvollständig, weil man ohne Zweifel auch an die beiden andern Feste gedacht hätte. Oder sollte Jesus an diesen Festen gar nicht hervorgetreten sein? Das ist nach dem Auftreten am Osterfeste von vornherein ausgeschlossen. Auch würde man sich seiner nach mehr als acht Monaten kaum noch erinnert haben. Der Verfasser betont aber das Gegenteil. In den Worten *πάντα ἑωρακότες* kommt deutlich der Gedanke zum Ausdruck, daß man von dem Geschehenen noch nichts vergessen hatte¹⁾. Wenn wir die Stelle nicht vergewaltigen wollen, müssen wir das Auftreten in Galiläa noch vor Pfingsten ansetzen.

Auch die Stelle Joh. 7, 1 wird gewöhnlich zur Stütze der gegenteiligen Auffassung angeführt. Wir lesen dort, daß der Heiland in Galiläa umherwandelte. Er wollte sich nicht in das Gebiet von Judäa begeben, weil die Juden ihn zu töten suchten. Wenn wir 6, 4 die Worte *τὸ πάσχα* beibehalten, müssen wir aus dieser Angabe schließen, daß er zu dem fraglichen Osterfeste die Reise nach Jerusalem überhaupt unterließ. Er wäre nicht nur bis Pfingsten, sondern sogar bis zur Mitte des Laubhüttenfestes von der Hauptstadt ferngeblieben. Nun heißt es aber V. 11: *Οἱ*

¹⁾ Vgl. van Bebbber S. 166 und Belser S. 142 f. u. S. 150 f.

οὖν Ἰουδαῖοι ἐζήτουν αὐτὸν ἐν τῇ ἐορτῇ καὶ ἔλεγον· ποῦ ἐστὶν ἐκεῖνος; Sie hatten ihn also erwartet. Hieraus ergibt sich, daß er zu jedem Feste nach Jerusalem kam. Wenn er zweimal gefehlt hätte, würden sie ihn das dritte Mal nicht mehr gesucht haben. Als er endlich erschien, griff er sofort auf die Vorgänge zurück, die in dem Abschnitte 5, 1 ff. mitgeteilt werden. V. 19 fragt er zunächst: τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; Dann erklärt er V. 21—23: ἐν ἔργον ἐποίησα καὶ πάντες θαυμάζετε. διὰ τοῦτο Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὴν περιτομήν, οὐχ ὅτι ἐκ τοῦ Μωϋσέως ἐστὶν ἀλλ' ἐκ τῶν πατέρων, καὶ ἐν σαββάτῳ περιτέμνετε ἄνθρωπον. εἰ περιτομὴν λαμβάνει ἄνθρωπος ἐν σαββάτῳ ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωϋσέως, ἐμοὶ χολᾷτε ὅτι ὅλον ἄνθρωπον ὑγιῇ ἐποίησα ἐν σαββάτῳ; Aus diesem Verhalten ersieht man, daß er seit jener Begebenheit tatsächlich nicht mehr in Jerusalem gewesen war. Es war also nach dem Gesagten wirklich das erste Fest, das seitdem überhaupt gefeiert wurde. Damit ist die Richtigkeit unserer Voraussetzung auch durch den innern Zusammenhang der ganzen Darstellung in überraschender Weise bestätigt.



Seit der Mitte des laufenden Jahres erscheinen in unserem Verlage Alttestamentliche bzw. Neutestamentliche Abhandlungen, erstere herausgegeben von Prof. Dr. Nikel, Breslau, letztere von Prof. Dr. Bludau, Münster. Die Abhandlungen erscheinen in zwanglosen Heften, von denen mehrere zu Bänden zusammengefaßt werden. Sie sind bestimmt, als Sammelplatz für Forschungen auf dem Gebiete der alt- und neutestamentlichen Exegese zu dienen. Die beiden Herausgeber prüfen nebeneinander in voller Selbständigkeit die eingelieferten Arbeiten, jedoch tragen die einzelnen Verfasser selbst die Verantwortung für ihre Leistungen vor der wissenschaftlichen Welt. Die bisher erschienenen Bände haben sehr günstige Aufnahme erfahren. Es erschienen:

Neutestamentliche Abhandlungen.

Herausgegeben von **Prof. Dr. Bludau, Münster.**

Heft 1/2: Prof. Dr. Meinertz in Braunsberg, Jesus und die Heidenmission. Biblisch-theologische Untersuchung. XII und 244 Seiten 8°. Geh. Mk. 6,40.

Prof. Sickenberger in der Bibl. Zeitschr., 1908, Heft 4, S. 427 f.: Vorliegende Studie... eröffnet das oben angekündigte Unternehmen in trefflicher Weise. Ein Thema, das zentrale Bedeutung besitzt und in die wichtigsten Fragen der Lehre Jesu eingreift, wird auf Grund einer staunenswerten Literaturkenntnis behandelt.

Prof. Dr. Warneck in der Allgem. Missionszeitschrift, Berlin, Mai 1908: Das ist eine gediegene wissenschaftliche Leistung... Ingeradezu imponierender Weise beherrscht der Verf. die mit seinem Thema sich beschäftigende neuere Literatur; kaum eine Schrift oder ein größerer Aufsatz ist ihm entgangen, wo für oder gegen die Begründung der Heidenmission durch die Autorität Jesu gebandelt ist... Wir begrüßen sein Buch mit ungeteilter Freude als eine den Gegenstand fast erschöpfende Arbeit. Ich selbst hatte geplant, ihn — wie es in meinen Vorlesungen wiederholt geschehen ist — noch einmal im Zusammenhange in einer besonderen Monographie zu behandeln... Aber nachdem die gediegene Arbeit von M. erschienen ist, die inhaltlich im wesentlichen meinen eignen Standpunkt vertritt, gebe ich den Plan auf...

Revue augustinienne, Paris u. Louvain, 1908, pag. 86: Le travail de M. Meinertz est donc des plus actuels; il épuise en quelque sorte le sujet; la lecture en est facile et attrayante.

Heft 3/4: Priv.-Doz. Dr. Alphons Steinmann in Breslau, Der Leserkreis des Galaterbriefes. Ein Beitrag zur urchristlichen Missionsgeschichte. XX und 252 Seiten 8°. Geh. Mk. 6,80.

Prof. Dr. Poggel in der Theol. Revue, Münster, 1908, No. 16, Sp. 491: Die schöne Arbeit Steinmanns zeichnet sich aus durch eine erstaunlich reichhaltige Literaturbenutzung, Gründlichkeit und Scharfsinn in den oft verwickelten Untersuchungen. Sie hat gewiß die Position der nordgal. Theorie nach manchen Richtungen hin gefestigt.

Prof. Dr. J. Schäfer im Katholik, Mainz, 1908, 4. Heft, Seite 320 f.: Steinmann tritt entschieden für die nordgalatische Theorie ein und verteidigt sie m. E. durchaus siegreich. Mit immer wachsendem Vergnügen habe ich die gründlich durchgearbeitete, klar und ruhig geschriebene Abhandlung gelesen.. In allen Punkten erkläre ich mich vollkommen einverstanden mit Steinmanns Ausführungen und empfehle die Lektüre der fleißigen und gehaltvollen Arbeit aufs wärmste.

P. J. Knabenbauer S. J. in den Stimmen aus Maria Laach, 1908, 5. Heft, S. 548 f.: Was der Herr Verf. in seiner früheren Schrift, „Die Abfassungszeit des Galaterbriefes“, andeutete, das ist in der vorliegenden gründlich, mit ausgebreiteter Gelehrsamkeit und unter Berücksichtigung der vielen, mannigfach abweichenden Ansichten bewiesen, nämlich: der Leserkreis des Galaterbriefes ist einzig und allein in Nordgalatien, in der galatischen Landschaft zu suchen.

Ferner erschienen:

Heft 5: Priv.-Doz. Dr. Georg Aicher in München, **Kamel und Nadelöhr.** Eine kritisch-exegetische Studie über Mt 19, 24 und Parallelen. VIII und 64 Seiten 8°. Geh. Mk. 1,80.

Alttestamentliche Abhandlungen.

Herausgegeben von **Prof. Dr. Nikel, Breslau.**

Heft 1/2: Priv.-Doz. Dr. Paul Heinisch in Breslau, **Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese** (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria). Ein Beitrag zur Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung im christlichen Altertum. VIII und 296 Seiten 8°. Geh. Mk. 7,60.

Revue Biblique, Paris, Juillet 1908: C'est le premier volume de la collection des traités catholiques sur l'Ancien Testament, édités par M. le professeur Nikel, un début très brillant et qui fait bien augurer de toute la collection. L'ouvrage est bien conçu et parfaitement clair.

Ed. König im Liter. Zentralblatt, Leipzig, 1908, No. 26: Wie man schon aus dem Erwähnten ersieht, hat der Verf. sich vor allem einen sicheren Weg zum geschichtlichen Verständnis der allegorischen Hermeneutik Philos gebahnt. Sodann in den Hauptteilen seines Buches hat er sich als einen Freund bestimmter Fragestellungen und klarer Antworten erwiesen. Das Wichtigste, obgleich bei einem Schüler von Nikel selbstverständlich, ist, daß er selbst sehr gesunde hermeneutische Grundsätze verteidigt, wie z. B., daß man „bei Erklärung der Schrift sich nach dem Text und dem Zusammenhang richten muß. Stellen, welche aus dem Zusammenhang gerissen sind, beweisen nichts“ (S. 117) ... Sein Buch ist demnach willkommen zu heißen.

Ferner erschienen:

Heft 3: Dr. Joh. Joseph Klemens Waldis, **Hieronymi Graeca in Psalmos Fragmenta.** Untersucht und auf ihre Herkunft geprüft. IV und 80 Seiten 8°. Geh. Mk. 2,10.

Heft 4: Dr. Paul Heinisch, **Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit.** VIII und 158 Seiten 8°. Geh. Mk. 4,20.

Heft 5: Dr. Franz Alfred Herzog, **Die Chronologie der beiden Königsbücher.** VIII und 76 Seiten 8°. Geh. Mk. 2,10.

BS Bonkamp, Bernhard, 1871-
2409 Zur Evangelienfrage. Untersuchungen.
B6 Münster i. W., Aschendorff, 1909.
iv, 82p. 23cm.

228005

1. Bible. N.T.--Chronology. 2. Bible.
N.T. Gospels--Criticism, interpretation, etc.
I. Title.

CCSC/dd

